

Universidad del Salvador

Facultad de Historia, Geografía y Turismo

Tesis para optar por el Doctorado en Historia

**Título: El imaginario de don Bosco y sus
Misioneros, sobre Patagonia, sus
Pueblos Indígenas y Evangelización.
Transformación y Consecuencias
Institucionales Civiles y Eclesiásticas.
Patagonia Norte y Central (1875-1911).**



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Doctorando: Pbro. Lic. Walter Alejandro París.

Madrina de Tesis: Dra. María Mercedes González Coll

Punta Alta, noviembre de 2016

Índice



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

| | |
|---|----|
| Introducción | 3 |
| Primera Parte | 7 |
| Marco Teórico | 8 |
| <i>I. Imaginario: cultura, simbolismo y hermenéutica</i> | 9 |
| 1. Cultura e imaginario | 9 |
| 2. El imaginario y su fundamento antropológico y social | 13 |
| 3. Definición y funcionamiento de los imaginarios sociales | 20 |
| 3.1 Naturaleza y dinámica. | 20 |
| 3.2 Funciones del imaginario y de los imaginarios | 23 |
| 3.3 Dimensión simbólica del imaginario | 24 |
| 3.4 Estatuto epistemológico de los imaginario | 25 |
| <i>II. Lo social como dimensión de lo humano</i> | 26 |
| 1. Del imaginario a las instituciones: la creatividad social | 29 |
| 2. La estructuración social: la fisión del sentido | 31 |
| 3. El origen de las instituciones: la ley de descarga | 32 |
| 4. El entramado simbólico de la sociedad | 33 |
| 4.1. El proceso de institucionalización social | 35 |
| 4.2. La instituciones: definición y características | 35 |
| 4.3. Lo social, lo institucional: el otro generalizado. | 38 |
| 4.4. La producción y la reproducción social | 39 |
| 4.5. El habitus y las instituciones | 42 |
| 5. El concepto de cultura legitimada | 43 |
| Metodología | 45 |
| <i>I. Espacio y tiempo</i> | 46 |
| <i>II. Metodología</i> | 47 |
| <i>III. Fuentes</i> | 51 |
| 1. Lectura crítica de las fuentes | 55 |
| Estado de la cuestión | 60 |
| <i>I. El imaginario de la Patagonia y de su gente en don Bosco y sus misioneros</i> | 61 |
| <i>II. El imaginario de la evangelización: aculturación y deculturación, genocidio y etnocidio.</i> | 73 |
| <i>III. El conflicto institucional con la Iglesia local y con el Estado</i> | 88 |

| | |
|--|------------|
| 1. La conflictividad con la Iglesia local (el Arzobispado de Buenos Aires) | 89 |
| 2. Conflicto con el Estado | 93 |
| 3. El conflicto en clave territorial | 94 |
| Segunda Parte: | 97 |
| El imaginario salesiano sobre la Patagonia | 97 |
| <i>I. La situación de los pueblos indígenas a la llegada de los salesianos</i> | <i>98</i> |
| 1. Aspectos políticos, jurídicos y territoriales | 100 |
| <i>II. Lo que sabían don Bosco y los salesianos de la situación de los indígenas y de su relación con el Estado</i> | <i>104</i> |
| 1. El darwinismo social en tiempos de don Bosco | 105 |
| 2. El darwinismo social en la Argentina | 112 |
| 3. El renacer misionero en el seno del etnocentrismo europeo | 114 |
| <i>III. Las fuentes de don Bosco</i> | <i>116</i> |
| 1. Alcide d'Orbigny | 120 |
| 2. Auguste Guinnard | 127 |
| <i>IV. La imagen que se hizo don Bosco de la Patagonia</i> | <i>130</i> |
| 1. De la tierra desconocida a la tierra de nadie | 130 |
| 1.1 Los dos proyectos patagónicos de don Bosco antes de concretar la misión | 137 |
| 2. Una síntesis del conocimiento de don Bosco sobre la Patagonia y su historia | 145 |
| 3. Fundamentos teóricos de su visión de los pueblos indígenas | 148 |
| 4. La clasificación de los pueblos de la Patagonia | 155 |
| 5. Los relatos de viajeros y la caída del mito de los pueblos de gigantes | 157 |
| 6. Descripción y juicio sobre la vida de los indígenas: su noción de barbarie | 158 |
| 7. La imagen sobre su sistema de creencias | 164 |
| <i>V. Imaginario de los salesianos inmediatamente antes del contacto</i> | <i>166</i> |
| 1. Imaginario sobre los pueblos indígenas | 167 |
| 2. El imaginario sobre la situación geográfica y estratégica de la Pampa y la Patagonia: de la terra nullius en don Bosco a los misioneros | 176 |
| 3. El conocimiento de las políticas y la praxis del Estado contra los indígenas | 181 |

| | |
|--|-----|
| 4. La respuesta salesiana: la evangelización como misión, civilización y humanismo | 191 |
| IV. Aspectos dinámicos del imaginario de los misioneros sobre el indígena y la evangelización | 196 |
| 1. De los sueños a la realidad, de las imágenes a los hechos | 197 |
| 1.1. Los planes inmediatos | 197 |
| 1.2. El primer contacto | 203 |
| 1.3. Obstáculos a la evangelización en medio del contacto: contradicciones y salidas | 219 |
| 1.4. Una imagen que muda drásticamente | 224 |
| 2. Imaginario de la evangelización: mediación y deculturación | 226 |
| 2.1. Enfrentando contradicciones interiores | 227 |
| 2.2 El conflicto por el tratamiento dado por el ejército a los indígenas | 237 |
| 2.2.1. La rendición de Manuel Namuncurá | 237 |
| 2.2.2. El sometimiento de Sayhueque | 240 |
| 2.2.3. La campaña militar a la Patagonia Central de fines de 1896 | 244 |
| 2.2.4. La función de mediación interétnica y cultural de los salesianos | 259 |
| 2.3. La mediación por la tierra en favor de los pueblos indígenas: el caso del P. Milanesio | 266 |
| 2.3.1. Las leyes de repartimiento de tierras; de la expropiación a la concentración | 268 |
| 2.3.2. El concepto de propiedad privada inmobiliaria en la Argentina | 271 |
| 2.3.3. Derecho a la propiedad de la tierra: reacciones a la expulsiones | 274 |
| 2.3.4. Conveniencia de la inmigración | 284 |
| 2.3.5. Algunos proyectos propuestos por Domingo Milanesio para la colonización de tierras fiscales | 287 |
| 2.3.6. Gobernar es poblar: del slogan a la realidad | 294 |
| 2.3.7. Necesidad de la evangelización-civilización-educación de los pueblos originarios | 300 |
| 2.3.8. Crueldad de los desalojos y connivencia de las autoridades | 308 |
| 2.3.9. Crítica al latifundio | 312 |
| 2.4. Los hospitales y los colegios: evangelización, mediación y caridad | 315 |
| 2.4.1. El hospital de Viedma | 315 |
| 2.4.2. El hospital de Rawson | 328 |

| | |
|---|-----|
| 2.4.3. La caridad como signo de credibilidad de la misión: la autoridad del servicio | 335 |
| 2.5. Contradicciones en la imagen del indígena en Boletín Salesiano | 350 |
| 2.5.1. El final de lo indígena según el imaginario salesiano posevangelizador | 350 |
| 2.5.1.1. Ceferino en los Boletines Salesianos: paradigma del indígena civilizado | 362 |
| 2.5.2. De la imagen a la realidad: el retorno a sus costumbres ancestrales | 368 |
| 2.5.2.1. Los bolsones de parcialidades no evangelizadas en el Chubut | 369 |
| 2.5.2.2. El regreso a sus creencias ancestrales: el Camaraujo y Gualichu | 372 |
| 3. Las primeras historiografías salesianas | 393 |
| 3.1. Primeros Ensayos | 394 |
| 3.2. El ensayo del P. Lino Carbajal | 399 |
| 3.2.1. La mirada de Carbajal sobre la Conquista al Desierto | 405 |
| 3.3 Una lectura institucional: el inicio de la historiografía del sueño | 409 |
| 3.4. Puntualizando los retrocesos historiográficos y sus causas | 417 |
| 3.5. Mons. Aneiros y una centralidad oculta: su tarea misional con los pueblos indígenas de la Pampa y la Patagonia | 422 |
| 3.5.1. Arzobispo Aneiros en contacto con los pueblos indígenas | 429 |
| 3.5.1.1. Se concreta la misión en Azul | 430 |
| 3.5.1.2. Viaje a Salinas Grandes | 432 |
| 3.5.1.3 La misión en el oeste de Buenos Aires, en los pagos de Bragado. | 435 |
| 3.5.1.4. En los toldos de Coliqueo | 437 |
| 3.5.2. El trabajo de Aneiros en favor de los pueblos del Sur | 440 |
| 3.5.3. Imaginario de Aneiros, en continuidad ideológica con su tiempo | 448 |
| Tercera Parte: | 451 |
| La imagen de la Patagonia como terra nullius, y la crisis institucional con la Iglesia local y con el Estado. | 451 |
| La crisis institucional con la Iglesia local | 453 |
| I. Todos querían un vicariato apostólico: un mirada diocesana | 454 |
| 1. La caída de la noción de terra nullius acerca de la Patagonia | 455 |
| 2. Las tramitaciones inmediatas | 470 |
| 3. La erección del Vicariato y de la Prefectura Apostólica | 476 |

| | |
|---|------------|
| 4. El Vicariato creó un desajuste institucional que atravesó el Atlántico | 479 |
| 5. El tratamiento del tema del Vicariato. Silencios y omisiones en el Boletín Salesiano: La construcción de un relato | 481 |
| 6. Una relación que se reordena y encauza | 489 |
| 7. El canónigo Francisco Vivaldi: Mons. Aneiros no deja de ejercer su jurisdicción en la Patagonia | 495 |
| 8. El giro en las relaciones institucionales con las autoridades eclesiásticas | 500 |
| 9. Las relaciones institucionales con la Iglesia local después de Aneiros | 508 |
| 9.1. La partida de Cagliari, un capítulo especial | 519 |
| 10. La perspectiva diocesana del problema institucional | 524 |
| Los salesianos y sus relaciones con las instituciones civiles y poderes instituidos | 528 |
| II. Las relaciones institucionales con las autoridades civiles | 529 |
| 1. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado a la llegada de los salesianos | 529 |
| 1.1. La perspectiva política de las relaciones Iglesia-Estado | 534 |
| 1.2. Del conflicto con el Estado moderno a la renovación y reinención | 539 |
| 2. Los salesianos ante el poder civil y liberal | 543 |
| 3. Las funcionalidad y el pragmatismo del Estado frente a los salesianos: un educado desprecio. | 549 |
| 3.1. Las escuelas | 550 |
| 3.2. Las misiones: la funcionalidad y el control social | 552 |
| III. Puntos salientes de conflicto con las autoridades | 559 |
| 1. La consumación del Vicariato Apostólico a espaldas del Estado argentino: Consecuencias | 560 |
| 2. La interferencia de los Gobernadores de Territorios Nacionales de la Patagonia en la agencia misionera: del control a la persecución | 569 |
| 2.1. El Gobernador Vintter: entre el reconocimiento y la ambivalencia. | 570 |
| 2.2. Los problemas con el Gobernador Olascoaga: la persecución | 585 |
| 2.2.1. El caso del P. Uribe | 590 |
| 2.3. La misión en el Chubut y las dificultades con los protestantes | 595 |
| 2.4. El conflicto por la implementación de la ley de matrimonio civil | 597 |
| IV. El giro en las relaciones con las autoridades civiles: de la distensión al reconocimiento | 603 |

| | |
|--|------------|
| <i>1. El Presidente Luis Saenz Peña</i> | 614 |
| <i>2. El gobernador José Eugenio Tello</i> | 617 |
| <i>3. El reconocimiento de la obra salesiana</i> | 622 |
| <i>4. El final del Vicariato y la Prefectura: la mirada de Milanesio y el giro salesiano</i> | 629 |
| Conclusión | 636 |
| Bibliografía | 643 |
| <i>I. Fuentes inéditas</i> | 644 |
| <i>II. Fuentes editas</i> | 645 |
| <i>III. Bibliografía Teórica y Metodológica</i> | 649 |
| <i>IV. Bibliografía General</i> | 652 |
| <i>V. Bibliografía específica</i> | 654 |
| <i>VI. Bibliografía Salesiana</i> | 657 |
| Índice | 661 |



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Introducción



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

El objetivo de esta tesis es introducirse en el estudio del imaginario salesiano sobre la Patagonia, desentrañando algunos aspectos de su transformación y determinar sus consecuencias en la obra misionera. Para hacerlo se ha recurrido como fuente al discurso público de la congregación expresado especialmente en el Boletín Salesiano que comenzó a publicarse en septiembre de 1877, y también en algunas publicaciones previas tanto de don Bosco, como de su entorno, sumado a algunas memorias de los misioneros más importantes.

En la primera parte se desarrolla el concepto de imaginario, partiendo del concepto de Gilbert Durand. El mismo se refiere al contenido simbólico estructural de la conciencia, es decir al *a priori* del proceso de conocimiento y de la afectividad, que establece las condiciones de posibilidad de los mismos y determina las modalidades de valoración y acción. En cuanto estructural y *a priori*, la radicalidad de las nociones del imaginario, si bien son recibidas en la participación de cada persona en una determinada cultura en la que nace, se experimentan como condicionamientos previos en el devenir de la vida. El imaginario como *a priori* es una realidad más profunda que un conjunto de nociones o de imágenes previas, o preconceptos o prejuicios, el imaginario es inherente a la raíz de la personalidad como inconsciente colectivo que determina la manera en como el sujeto individual se hace, de manera inconsciente, uno con su grupo en el modo de concebir la realidad, valorarla y manipularla. Por eso, los imaginarios son difíciles de cambiar y las condiciones de modificación están asociadas a situaciones límites, experiencias traumáticas, o grandes acontecimientos - incluso descubrimientos - que modifican sustancialmente la manera de concebirse a sí mismos y a la realidad.

Además, interesa destacar la relación entre la realidad social como manifestación simbólica del imaginario, a lo que se denomina creatividad social. Siguiendo el desarrollo teórico de Cornelius Castoriadis y otros autores, se define, a partir del concepto de imaginario, el concepto de creatividad social como un emprendimiento sustancial de fusión y fisión simbólica, que explica y desarrolla el concepto clásico de producción y reproducción social. Entonces, el surgimiento de las instituciones es un producto simbólico del imaginario que concreta por la ley de descarga el redireccionamiento de la energía vital en un proceso de sublimación, el cual a través de

las instituciones dan previsibilidad a la vida del ser humano. Este es el fundamento ontológico de lo social en relación con el imaginario.

Tanto la dimensión nocional, como la dimensión institucional de lo social son aspectos superficiales de una realidad más profunda, donde lo imaginario funciona como fundamento *a priori* y estructural, determinando continuidades, rupturas y cambios que se expresan a través de los factores simbólicos. Por eso, para hacer un estudio científico del imaginario se parte de la experiencia de la realidad nocional e institucional, que remiten simbólicamente a lo imaginario como dimensión profunda.

En la Segunda Parte, se trabaja propiamente el imaginario salesiano de la Patagonia y su gente. En principio se bucean aspectos estáticos, primero en don Bosco y luego en los misioneros, antes de llegar a la Patagonia. Se buscan ver los aspectos seculares y los aspectos originales propios del pensamiento salesiano. En cuanto al imaginario de la Patagonia y de su gente, se destacan dos grandes vertientes, la concepción epocal del hombre en la línea evolucionista, y la concepción cristiana. Esta concepción pasó carismáticamente a los misioneros, quienes comenzaron un proceso de verificación y profundización, ya que la misma estaba cargada de mucha erudición y poca experiencia, y se puso a prueba cuando llegaron a la Patagonia. El proceso se volvió dinámico, porque el primer contacto generó un drástico cambio del mismo.

El segundo cambio importante se produjo en cuanto a la evangelización. La idea original fue convirtiéndose en civilización y viceversa. De esta manera, los misioneros pasaron a ocupar frente a las políticas del Estado un rol de mediadores, algo impensado en los planes de iniciales del fundador. Una mediación que fue muy importante para la supervivencia de los pueblos indígenas. Finalmente, en esta parte, se presenta la caridad como mediación y como signo de credibilidad del anuncio cristiano: los hospitales de Viedma y Rawson revolucionaron su posicionamiento social ante el Estado, a través de la gratuidad de la obra.

En cuanto al cambio del imaginario en la etapa de consolidación de las misiones, se presenta una contradicción entre la imagen que proyectaban de la tarea evangelizadora (análoga con la noción dominante de un *país sin indios*) y lo que realmente ocurría. Finalmente, se estudian las primeras historiografías que, al ritmo del cambio de escenario frente al poder, fueron rebatiendo las conceptualizaciones iniciales:

entre ellas, la historiografía del sueño que generó un relato, por el que acabaron por desdibujarse algunos de los actores de las misiones, especialmente los no salesianos.

La cuestión institucional se la aborda en la tercera parte a partir del concepto dominante de *terra nullius* que determinó la concepción decimonónica de la Patagonia. Esto creó un gran desajuste institucional tanto con la Iglesia local, en la persona del Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Federico Aneiros, como con el Estado sus autoridades. El desencadenante fue la creación de un Vicariato y una Prefectura Apostólica sin el concurso del Estado argentino ni de la Iglesia local. Este desajuste se salvó por las personalidades singulares y carismáticas de los grandes actores misioneros, con su capacidad de trabajo y con la magnitud impactante de la obra salesiana en un lapso muy corto de tiempo. Si bien este incidente fue dejado de lado por la Iglesia local, el Estado no lo perdonó, y aunque la primera línea del gobierno fue complaciente con los salesianos, los gobernadores de los Territorios nacionales desataron una verdadera persecución, bajo la mirada del Poder Ejecutivo del que dependían. La irrupción de una línea política moderada a partir de la revolución del 1890, significó un cambio sustancial en las relaciones de los salesianos con las autoridades del Estado, que fue manifestándose en las primeras historiografías salesianas sobre sus misiones.

Este itinerario entre imaginario y relaciones sociales es lo que se quiere explicar con el término consecuencias.

Se intenta aclarar que imaginario, relaciones sociales e institucionalidad no son cosas que vayan por carriles distintos; se implican mutuamente. Esto será lo que atraviesa el trabajo y sustenta la conclusión.

Primera Parte



Marco Teórico Metodología Estado de la cuestión

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Marco Teórico



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

I. Imaginario: cultura, simbolismo y hermenéutica¹

El término “*imaginario*”, tal como se lo conoce y se usa, ha tenido transformaciones en su significado. Inicialmente se lo usó como adjetivo: “lo imaginario”, refiriendo a lo que no es real o es producto de la imaginación. Luego pasó a usarse como sustantivo “el imaginario” señalando una dimensión importante del ser humano y de sus facultades intelectivas, la capacidad de generar imágenes a partir de la experiencia de la realidad y de representar inmaterialmente cosas ideales o reales; sin embargo, con estas dos denotaciones no se agota su noción. La dimensión imaginaria no ha sido suficientemente reconocida por la civilización occidental, ya que a partir de los postulados científicos del conocimiento de origen racionalista, se ha puesto en la cima del conocimiento la objetividad y lo empírico como criterios de verdad. De esta manera, lo imaginario, lo simbólico, y lo mítico fueron rechazados por este paradigma gnoseológico, de la misma manera como fue rechazada la metafísica; y no se los reconocieron en cuanto verdaderos. Este fenómeno se lo conceptualizó como “iconoclastia endémica”, concepto introducido por Gilbert Durand².

1. Cultura e imaginario

En primer lugar, para ir de lo general a lo particular, el imaginario es una dimensión de la cultura. Esta dimensión la encontramos en las representaciones sociales, en el inconsciente colectivo y en la construcción simbólica de la realidad como representación e interpretación de la misma. Por eso, parece oportuno presentar las aproximaciones a la cultura que han servido de guía para este trabajo.

La cultura es una realidad que acompaña al mismo *homo sapiens* y es el fundamento del proceso de construcción de lo humano. El ser humano no sólo ontológicamente tiene ser y humanidad, sino que en virtud de su libertad tiene que

¹ Esta conceptualización del marco teórico se construyó y se amplió a partir del trabajo del Pbro. Jaime Alberto Mancera Casas, “LOS IMAGINARIOS SOCIALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDAD EN AMÉRICA LATINA”, de: Actas del ENCUENTRO LATINOAMERICANO SOBRE CULTURA URBANA. A la luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental. CELAM- Buenos Aires, Argentina, 1-5 de marzo de 2010, de: <http://pastoralurbana.com.ar/web/mancera-casas.php> (1/2/2016).

² Gilber Durán, *Lo Imaginario*, Barcelona, Ediciones Bronce, 2000, pp. 23ss.

llegar a ser humano; es decir, emprender un proceso de conquista y de desarrollo de su propia humanidad, aquí es donde entra en juego la cultura como origen y producto del proceso. Con todo, la reflexión sobre este tema es algo relativamente reciente con respecto a su existencia en el mundo.

La identidad del proceso de devenir constitutivo de lo humano ha sido objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas, y se ha buscado dar una definición del mismo. Dada la complejidad del fenómeno hay variadas definiciones de cultura, y se tomaron aquellas que más dicen de su dimensión simbólica e imaginaria.

E. B. Taylor (1871): “La cultura o civilización en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres, y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad.”³

Concilio Vaticano II (1965):

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana.⁴

Clifford Geertz (1973): la cultura desde una enfoque semiótico es

(...) entendida como sistema en interacción de signos interpretables (que podríamos también llamar también símbolos) , la cultura no es una entidad, algo lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.⁵

Jean Ladriere (1978): la cultura es

(...) todo lo que da a la vida de una colectividad histórica su configuración específica. Puede decirse que la cultura de una colectividad es el conjunto formado por los sistemas de

³ Edward B. Taylor, *Primitive Culture: Reserches into the development of mithology philosphy religion, art and custom*, Vol I, London, Jonh Murray Albemarle Street, 1871, p. 1.

⁴ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, Concilio Vaticano II, Roma, 1965, n° 53, de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (4/11/2016).

⁵ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, p. 27.

representación, normativos, de expresión y de acción de la colectividad. Los sistemas de representación abarcan conjuntos conceptuales y simbólicos a través de los cuales dos diferentes grupos que constituyen la colectividad tratan de interpretarse a sí mismos y al mundo en que están inmersos, y, también, los métodos por medio de los cuales tratan de ampliar sus conocimientos y su *savoir-faire*. Los sistemas normativos agrupan todo lo que depende de los valores con los que se juzgan las acciones y las situaciones, y partir de los cuales, eventualmente, se justifican las prácticas concretas y, por otra parte, todo lo que depende de las reglas particulares por medio de las cuales se organizan los sistemas de acción. Los sistemas de expresión contienen modalidades, a la vez materiales y formales, por las que las representaciones y las normas consiguen su proyección concreta, en el ámbito de la sensibilidad y gracias a las cuales los estados profundos (en los que se materializa la existencia vivida, como modo de experimentar la realidad natural e histórica) se exteriorizan como figuras significantes, ofrecidas a un desciframiento constante. Los sistemas de acción comprenden, a la vez, las mediaciones técnicas que permiten dominar -más o menos adecuadamente- el medio social y mediaciones propiamente sociales, a través de la cuales se organiza la colectividad para seguir su propio destino.⁶

UNESCO, Mexico (1982):

En su sentido más amplio, la cultura puede definirse como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y emocionales, que caracterizan una sociedad o grupo social. Incluye no sólo las artes y las letras, sino también modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, sistemas de valores tradicionales y creencias, y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden.⁷

Hervé Carrier, S. J. (1994):

La cultura es todo ambiente humanizado por un grupo: es la manera de comprender el mundo, de percibir al hombre y su destino, la manera de trabajar, de divertirse y de expresarse por medio de las artes, de transformar la naturaleza por medio de técnicas e inventos. Es la matriz psico-social que se crea, consciente o inconscientemente, una colectividad; es su marco de interpretación de la vida y del universo; es su representación propia del pasado y su proyecto de futuro, sus instituciones y sus creaciones típicas, sus costumbres y sus creencias, sus actitudes y sus comportamientos característicos, su manera original de comunicarse, de producir y de intercambiar sus bienes, de celebrar, de crear obras que revelan su alma y sus valores últimos. Es la mentalidad típica que adquiere todo individuo que se identifica con una colectividad; es el patrimonio humano transmitido de generación en generación. La cultura designa la manera característica de comportarse un grupo con cierta permanencia, de pensar de juzgar, de percibirse y de percibirse y de percibir a los demás. Cada grupo tiene sus actitudes, sus escalas de valores, su perfil cultural. (...) La cultura por se un fenómeno de psicología colectiva, lleva consigo una buena dosis de inconsciente. La cultura, en cuanto realidad psico-social, es un atributo de la persona tanto como del grupo, ya que se da una interacción constante entre las conciencias individuales y la consciencia colectiva..⁸

Documento Conclusivo de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe (2007): “La cultura en su comprensión más extensa,

⁶ Jean Ladriere, *El reto de la racionalidad*, Salamanta, Sígueme, 1978, pp. 14-15.

⁷ DECLARACIÓN DE MÉXICO SOBRE LAS POLÍTICAS CULTURALES, Conferencia mundial sobre las políticas culturales, México D.F., 26 de julio - 6 de agosto de 1982, de: http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf (5/6/2015).

⁸ Hervé Carrier, “Cultura”, en: *Diccionario de la cultura*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1994, pp. 150-161.

representa el modo particular con el cual los hombre y los pueblos cultivan su relación con la naturaleza y con sus hermanos, con ellos mismos y con Dios, a fin de lograr una existencia plenamente humana”⁹.

Este listado de autores y documentos expuestos no es exhaustivo, el objetivo de la elección es enfocarse en la dimensión simbólica de la cultura y su relación con el imaginario.

Tratando de hacer una síntesis transversal del concepto de cultura para enmarcar el imaginario como uno sus aspectos; en primer lugar se puede ver que en su ontología es una realidad histórico social, es decir, que es producida, reproducida y transmitida por una colectividad, y que además de ser una realidad en devenir permanente, es un aspecto específico que define a cada comunidad. Por eso, algunos autores hablan de pluralidad de culturas, tanto en el tiempo, como en el espacio, como en la diversidad de comunidades. Esta dimensión está especialmente tratada por el Concilio Vaticano II, Jean Ladriere, la Unesco, Carrier - a través de su concepto de matriz psico-social y de fenómeno de psicología colectiva - y el Documento de Aparecida al hablar de la acción de los pueblos.

Desde la perspectiva funcional la cultura acontece como consecuencia de la ontología del ser humano, que nace hombre pero que, en virtud de su libertad, tiene que llegar a ser hombre; es decir, tiene en sus manos el destino y la realización de su ser. En ese proceso de llegar-a-ser el hombre pone en juego todas sus habilidades y potencias que lo especifican, tanto en las relaciones interpersonales y comunitarias, como en su relación con la realidad natural toda. Así la cultura se devela como un proceso de humanización, a través del cual el hombre se humaniza a sí mismo y a su entorno humano, social y natural. En esta línea se encuentra la definición de la Concilio Vaticano II, Unesco, Carrier y el Documento de Aparecida.

Sin embargo, la cultura a parte de tener estas dimensiones - antropológica, social y procesual - como básicas y transversales, es una realidad compleja, formada de partes articuladas que son consecuencias de tales dimensiones y que están atravesadas por ellas. Taylor es el primero en esbozar la complejidad de la cultura, pero autor citado que

⁹ Iglesia Católica. Consejo Episcopal Latinoamericano Aparecida: V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 1ª ed. Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina. Oficina del Libro, 2007, nº 476.

mejor desarrolla esta articulación es Jean Ladriere, que la describe como un conjunto formado por diversos sistemas: de representación, normativos, de expresión y de acción. Todos ellos están abordados a su manera por cada una de las definiciones presentadas, ya sea en su totalidad como parcialmente.

En cuanto sistemas de representación de la colectividad, es un conjunto conceptual y simbólico, que constituye la identidad colectiva del grupo y le permite al ser humano interpretarse a sí mismo y al mundo. Este es el enfoque semiótico de cultura que tiene Clifford Geertz, quien la entiende como un sistema de interacción de signos (símbolos) interpretables. Propone mirarla y entenderla como una estructura de significado, que funciona como contexto, perspectiva y matriz hermenéutica en las relaciones que el hombre establece con su entorno. En cuanto sistema de representación, la cultura no es una entidad propia en sí, sino una propiedad de los acontecimientos sociales y sus procesos, ya que en realidad este sistema atraviesa todos los fenómenos de manera inteligible. A través de estos conjuntos conceptuales el hombre conoce el mundo y lo interpreta, y además, desarrolla métodos para incrementar su conocimiento y su técnica. Estos sistemas de representación son la matriz hermenéutica en la que se inscribe el conocimiento humano. Se conoce partiendo de la cultura y se la produce la cultura a partir del conocimiento.

2. El imaginario y su fundamento antropológico y social

A partir de la segunda mitad del siglo XX los estudios interdisciplinarios entre psicología y sociedad pusieron de manifiesto que la supuesta irrealidad de lo imaginario, de lo mítico y de lo simbólico, connotaba en los hechos verdades que no eran desentrañables por la lógica determinista, racionalista y matemática. Durand reconoce cuatro momentos en la historia donde se reclama lo imaginario: a) la defensa bizantina de las imágenes frente al movimiento iconoclasta, inspirados en la herencia platónica (Sg. VII); b) el florecimiento de la iconodulía gótica a partir de la mentalidad franciscana (Sg. XIII-XIV); c) La Contrarreforma (Sg. XVI) con el Concilio de Trento que pone en centro del debate el valor de los sacramentos como signos sensibles de la

gracia de Dios y los define dogmáticamente; d) la estética del romanticismo que confrontó los excesos del racionalismo y del positivismo (Sg. XIX).¹⁰

La revalorización de lo imaginario se produce a partir de aportes de la antropología, la filosofía y la psicología. Estos aportes evidencian una lógica de lo que no se consideraba real o incluso hasta ilógico. Se desarrolla, entonces, una lógica de lo simbólico, de lo virtual, de lo mitológico, de la imagen, de todo lo que está más allá de lo puramente racional. El enfoque no estaba en el contenido de lo imaginario, sino en su funcionalidad para la vida del ser humano y de la sociedad, y por tanto, sus presupuestos están en su estructura antropológica.

Los fundamentos antropológicos de lo imaginario, son: lo simbólico como constitutivo del ser humano; la cultura como estructura y red simbólica de significados; el inconsciente colectivo y sus arquetipos; la construcción social de la realidad - lo objetivo y lo subjetivo -.

Lo simbólico como constitutivo del ser humano. Para entender el lugar y la función del imaginario en la vida del hombre, es fundamental partir de su condición simbólica. El filósofo alemán Ernest Cassirer (1874-1945), siguiendo la tradición neokantiana de la Escuela de Marburgo puso en el centro de su reflexión antropológica la cuestión epistemológica, desarrollando una teoría del conocimiento que refutaba el realismo epistemológico ingenuo, centrando el método de conocimiento en la deducción trascendental, partiendo de las categorías del intelecto; el ser-en-sí se volvía inaccesible al conocimiento y el objeto del conocimiento era una construcción de la actividad del conocer, siendo su principal función la subsunción en las categorías *a priori* del intelecto. Por eso el centro de la definición de lo humano no está en la racionalidad (potencia de acceso conceptual al universo físico), sino en su universo simbólico, desde el cual se enfrenta y conoce la realidad.

Este enfoque ha reconocido el lugar del lenguaje, del mito, del arte y de la religión, antes rechazado por el racionalismo. Si bien, esta perspectiva tiene límites, es valiosa porque ayuda a tomar conciencia del valor de los juicios previos y concepciones dominantes en el momento de conocer la realidad y construir un objeto de conocimiento. Esta construcción no es un acto ingenuo y puro, sino que se combina las

¹⁰ Cfr. Durand, *Lo Imaginario...*, pp. 31-45.

experiencias inmediatas de la realidad con el conjunto de conocimientos, que funcionan como categorías de subsunción y determinan su recorte. Así, la realidad no es algo que se dé directamente a los sentidos y a la razón, sino que está mediada simbólicamente; es decir, está siempre representada e interpretada: realidad y verdad sólo se pueden comprender dentro del proceso permanente de interacción del sujeto y el objeto.

Desde el punto de vista antropológico, Cassirer presenta la dimensión simbólica como una adaptación al ambiente, un eslabón intermedio entre el sistema receptor y efector (entre la experiencia y la conceptualización) que pone a la vida humana por encima de lo físico y de lo racional, dentro a una dimensión más amplia de la realidad: el universo simbólico. En este universo se ubican el lenguaje, los mitos, el arte y la religión. Lo que significa que el hombre no puede enfrentarse con la realidad de modo inmediato, sino que la recibe mediatizada por su actividad simbólica: “conversa constantemente consigo mismo” y no puede conocer nada sino es a través de este medio que son los símbolos.

Por eso Cassirer propone una nueva definición de hombre que contemple estos aspectos, que por no ser racionales no dejan de ser propiamente humanos, y si bien, la racionalidad es un rasgo intrínseco y esencial, hay - según Cassirer - realidades que quedan afuera de la misma, como la mitología que reducida a superstición e ilusión no se podía encuadrar en lo racional. Con el lenguaje pasa lo mismo, hay un aspecto que es racional, pero el lenguaje emotivo o el poético quedan fuera del dominio de la razón. Así es como propone definir al *hombre como como un animal simbólico*, de esta manera incluyendo a lo racional lo ensancha al universo simbólico.¹¹

La cultura como estructura y red simbólica de significados. Desde el punto de vista dinámico, la dimensión simbólica se desarrolla y se expresa en el marco de la cultura de la comunidad, por lo que no es arbitraria, sino que se pone en acto como capacidad, a través de la interpretación de la propia estructura simbólica de la que se participa culturalmente. La dimensión simbólica se manifiesta entonces, en el encuentro dialéctico con la cultura: con su interpretación el sujeto la reproduce para sí, para luego como nueva posesión producirla para la colectividad.

¹¹ Cfr. Ernest Cassirer, *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*, 5ª Ed. en español, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 25-27.

A esto se refiere Geertz cuando define la cultura como un “sistema de interacción de signos interpretables, que podrían llamarse símbolos”, a la que no se le pueden atribuir partes o elementos sino que funciona como un contexto: una textura en la que pueden interpretarse los distintos fenómenos humanos de manera inteligible y comprensible. De esta manera, la cultura como sistema semiótico, es un todo articulado con sentido y significado, que no es más que un producto de la dimensión simbólica del hombre: quien recibe la cultura en la que vive, la interpreta y la reproduce, para, en el acto de apropiación de la misma, producirla y alimentar la textura con nuevos significados.

De esta manera, la antropología como una ciencia de la cultura, no es una ciencia experimental, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. En el estudio dinámico de la cultura, concebida en la doble perspectiva semiótica y estructural, emergen niveles superficiales y profundos, que interactúan entre sí. El nivel profundo es el patrimonio cultural de un pueblo, del que se alimentan sus ideales y da forma al *ethos* con el que enfrentan la realidad de manera connatural. En este nivel se encuentra el núcleo central ético y mítico de imágenes y símbolos: es el ámbito desde donde se concibe la vida, se la crea, se la interpreta y se genera su propia historia.¹²

El inconsciente colectivo y sus arquetipos. La cultura como sistema de representaciones se corresponde como hecho social con la estructura antropológica, a través del inconsciente colectivo. Así como existe una dimensión simbólica *a priori* en el ser humano como estructura de su naturaleza, análogamente, Carl Jung, muestra la existencia de una dimensión colectiva del inconsciente que se articula con el inconsciente personal y lo contextualiza, de la misma manera en como la cultura contextualiza la dimensión simbólica del hombre.

El descubrimiento de lo imaginario a partir del análisis de los sueños por parte de S. Freud, y la utilización de la estructura y el contenido de los mitos para interpretarlo, se completa con los estudios de Jung, que si bien han sido puestos en discusión en algunos de sus aspectos por la crítica contemporánea, no dejan de ser valiosos como enfoque y recorte del imaginario como objeto. La noción de una dimensión del

¹² Cfr. Paul Ricoeur, “Civilización Universal y culturas nacionales”, en: *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 259; Clifford Geertz, *La Interpretación...*, p. 27.

inconsciente compartida por la colectividad amplía el horizonte de lo imaginario y le da una estructura y un asiento antropológico y social, lo mismo que a la cultura, con la que lo inconsciente establece una cierta proporción y analogía. “Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal y se lo llama *inconsciente personal*. Pero este estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia, sino que es previo (o en palabras de Jung, innato): lo llamamos *inconsciente colectivo*”.¹³ Se puede discutir su naturaleza innata, ya que la participación de una estructura de significado social en el psiquismo personal puede darse desde el proceso mismo de socialización temprana y adquisición del lenguaje, ya que, ineludiblemente, crecemos y somos educados en el seno de una cultura, como lo plantea Jean-Claude Filloux al referirse al concepto de la *personalidad básica*¹⁴. Pero parece oportuno detenerse en el concepto “colectivo”:

este inconsciente no es de naturaleza personal sino universal, (...) tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.¹⁵

La existencia del inconsciente personal es reconocida por medio de los contenidos concientizables, llamados complejos de carga afectiva; sin embargo, los contenidos manifiestos del inconsciente colectivo se los denomina *arquetipos*. Levy-Bruhl ya se había referido al tema al hablar de las *representaciones colectivas* para designar a las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva. Pero la noción de arquetipo es más amplia, refiere a lo que está en el principio, en el origen y en el fundamento del ser, por tanto los arquetipos funcionan como fundamentos del psiquismo, “designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato”¹⁶. Los mitos y las leyendas son expresiones de los arquetipos. La semejanzas, analogías y paralelismo que el estudio de las religiones comparadas ha encontrado en las mitologías de los diversos pueblos ha sido una

¹³ Carl Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós 2015, p. 10.

¹⁴ Jean-Claude Filloux, *La personalidad*, cap. IV: Personalidad Básica: una configuración psicológica particular, propia de los miembros de una determinada sociedad, que se manifiesta por un determinado estilo de vida sobre el cual los individuos tejen sus variantes singulares.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Idem, p11.

verificación de la teoría del inconsciente colectivo y los arquetipos¹⁷. Un arquetipo se refiere a una forma inconsciente, experimentada como preexistente, que determina el psiquismo personal y produce una manifestación simbólica que se expresa en los sueños, en el arte y en la religión.

Esta noción de Jung conduce a la psicología, de la presunción universal de la naturaleza humana única que tendía a la homogeneidad y a la negación de la diferencia, a una forma de universalidad análoga que tiene en cuenta la diferencia y se concentra en el núcleo de las grandes culturas y mitologías religiosas¹⁸. Un arquetipo es un modelo, un ideal, un conocimiento del que se derivan otros conocimientos, que al modo de categorías dan forma y sentido al pensamiento y a las actitudes propias de los individuos, de la sociedad y de los sistemas.

Los tres arquetipos básicos son: el *animus* (representación de lo masculino), el *anima* (representación de lo femenino) y el *selbst* (representación de sí mismo). Los arquetipos constituyen las bases del inconsciente colectivo, fundamento de la psiquis, estructura inmutable y patrimonio simbólico de la humanidad. La noción de estructuras comunes y colectivas es una derivación de las tres ideas trascendentales de la estructura del intelecto: Dios, el hombre y el mundo, como focos que subsumen y dirigen todo el conocimiento. El inconsciente colectivo contiene, así toda la herencia espiritual de la historia de la humanidad: las grandes imágenes primordiales de su experiencia.

Esta información es la misma en todos los sujetos y funciona como un inconsciente objetivo, frente al inconsciente personal que es subjetivo y acumula experiencias individuales. Estas imágenes primordiales actúan de manera universal en la constitución de los mitos de todos los pueblos de la historia: y se refieren no a contenidos específicos, sino a tendencias dominantes *a priori* que estructuran la mente inconsciente. Por eso, la diversidad de mitos encuentra puntos de contacto en las imágenes primordiales como explica Joseph Campbell. Lo que se hereda son los patrones subyacentes a la formación de los símbolos, que expresan conscientemente la configuración de los arquetipos inconscientes. Las imágenes y las ideas consecuentes

¹⁷ Cfr. Joseph Campbell, *El Héroe de las mil caras. Psicoanálisis del Mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

¹⁸ Cfr. Carl Jung, *Arquetipos...*, p. 5 [prólogo].

son los patrones fundamentales de la función simbólica y se manifiestan en una gama muy variada de formas que va desde los sueños, el arte, las mitologías, las religiones, y también las experiencias paranormales. Estos símbolos dan significado a la vida, dan a las personas una forma de enfrentarse a los problemas, actúan como instancias de transformación del caos en mundo, haciendo la vida comprensible y llevadera.¹⁹

La construcción social de la realidad - lo objetivo y lo subjetivo-. Las sociedades son construcciones complejas, de espacios y relaciones visibles y objetivas, y también se construyen a partir de representaciones mentales, invisibles, subjetivas y simbólicas, que los mismos sujetos hacen a partir de sus propias representaciones subjetivas. Este concepto de *representación colectiva* como lo acuñaron Levy-Bruhl y Durkheim, implicó una nueva lógica en el momento de establecer criterios de verdad, y en ese camino se llegó hasta los imaginarios sociales. Cornelius Castoriadis, a partir de su propuesta de una nueva línea lógica para estudiar las sociedades, su constitución y su cohesión, puso a los imaginarios en el centro del proceso de construcción de las sociedades como fundamento de su cohesión:

La institución sociedad está hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente, aun en situaciones de crisis (...) Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad... una unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el magna de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, mercancía, dinero, capital, tabú, virtud, pecado, etc. (...) Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo, impersonal y anónimo.²⁰

A partir de esta concepción de creatividad psicosocial, la sociedad se concibe como una realidad dinámica, y no sólo por su actividad, sino en su propia gestación. Así, se modifica radicalmente la concepción estática de la sociedad, de la historia, de la cultura y del mismo ser, establecida por la tradición filosófica occidental; y se reconoce al imaginario como instancia trascendental constitutiva del ser humano, por su

¹⁹ Cfr. Idem, p 5-7.

²⁰ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre, Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 68; Cfr. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2013, pp. 571-572.

dinamismo creador. Eso quiere decir, que toda sociedad crea su propio mundo, en el cual ella está incluida y desde el cual se determina qué es lo real y aquello que no lo es, lo que tiene sentido y lo que carece de él. Dice Castoriadis: "sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad "contiene" un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo... toda sociedad es una construcción, creación del de su propio mundo"²¹. Se abrió, entonces, una nueva perspectiva de investigación social dónde lo imaginario dejó de ser algo irracional y periférico, para ocupar un lugar central y constitutivo de la sociedad.

3. Definición y funcionamiento de los imaginarios sociales

Con respecto a la naturaleza misma de los imaginarios, como ocurre con el concepto de cultura, existen variados intentos de definición y de explicitación de sus funciones y de su dinamismo. Siendo un tema muy estudiado en la segunda mitad del siglo XX, se presentan autores que han resultado significativos para el tema de esta tesis, sin pretensiones de exhaustividad.

3.1 Naturaleza y dinámica.

Estas son algunas de las definiciones que se da lo imaginario o los imaginarios.

Sanchez Capdequi:

Por imaginario entiendo el reducto trascendental y transhistórico en el que se va depositando el conjunto de vivencias y experiencias del quehacer humano a lo largo de su historia, el saber cultural de la especie, en definitiva las coagulaciones o arquetipos (imágenes míticas primordiales como Isis, Prometeo, Hermes, Jesucristo, Homo Faber, etc.) que dotaron de direccionalidad al sentido profundo de formas sociales ya extinguidas y desaparecidas y que perviven en estado potencial como soporte básico de toda creación psicosocial futura."²²

Cornelius Castoriadis:

Imaginario social o sociedad instituyente: potencia o fuerza de posición de significaciones imaginarias y de instituciones que llevan dichas significaciones y las animan, ya que ambas cosas mantienen unida a la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como esta sociedad particular,

²¹ Cornelius Castoriadis, *Los dominios...*, p. 69.

²² Celso Sánchez Capdequí, "Imaginario cultural e identidades colectivas", en: J. Beriain y P Lanceros (comp.), *Identidades culturales*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, p. 125.

ambas cosas hacen se a los individuos como individuos y cada vez como estos individuos particulares.²³

J. C. Escobar:

Un imaginario es un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad, y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias y morales, pero también de políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido.²⁴

J. L Pintos: “Los imaginarios sociales son representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social y que hacen visible la invisibilidad social”²⁵.

J. L Wunenburger: “Es el conjunto de imágenes mentales y visuales organizadas entre ellas por la narración mítica, por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte.”²⁶

Charles Taylor:

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a esas expectativas.²⁷

A partir de esta diversidad de definiciones, se puede ver que la ontología del imaginario se localiza en un nivel trascendental, como parte de la estructura antropológica del ser humano, como un *a priori* de todo hombre, como un inconsciente colectivo desde donde la imaginación y su acción creativa, va generando una trama de significaciones y representaciones de la realidad (socio-histórica y psíquica) siempre mediados simbólicamente. Es G. Durand, quien mejor ha captado el sentido del imaginario en el hombre y en la sociedad.

²³ Cornelius Castoriadis, *Los dominios...*, p. 12; Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución...*, pp. 571-576.

²⁴ Juan Camilo Escobar Villegas, *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín, Ed. Cielos de Arena-EAFIT, 2000, p. 113.

²⁵ Juan Luis Pintos, *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Madrid, Sal Terrae, 1995, p. 8.

²⁶ J. L Wunenburger, “Prólogo”, en: Gilbert Durand, *Lo imaginario...*, p. 10.

²⁷ Charles Taylor, *Los imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 37.

Este contenido inconsciente o nivel imaginario es un conjunto de imágenes primordiales llamadas arquetipos, como ya se vio, que son compartidas por la colectividad; y si bien muchas han tomado forma a partir de acontecimientos del pasado, son más que meros recuerdos, ya que dan forma al presente y se proyectan sobre el futuro, permaneciendo abiertas a vivencias colectivas nuevas e inspirando la reinterpretación de la historia y de su generación.

El imaginario es, incluso, mucho más que un conjunto de imágenes y nociones, tiene un potencial creador y mediador de sentido, evocando realidades pasadas para dar significado a las realidades presentes. Por eso Castoriadis dice que el imaginario social está en permanente proceso de creación de figuras socio-históricas y psíquicas, que aportan contenidos significativos y se entretajan en las estructuras simbólicas de la sociedad, es una realidad en permanente devenir.²⁸

Otro aspecto del imaginario es que tiene una circularidad que conecta el pasado con el presente. Las realidades presentes evocan el pasado en busca de significado, la memoria de las vivencias ayudan a comprender el hoy, y desde el proceso de significación y de dotación de sentido, se lanza al futuro, pero resignificando y enriqueciendo el contenido de la memoria histórica con las nuevas vivencias.

Con respecto a la dinámica de las imágenes, éstas se organizan en un todo análogo. No son una configuración estática y unívoca. Por eso, Castoriadis se refiere a las mismas como “magma”²⁹, ya que tienen una gran potencia de creación de formas y sentido, y además tienen una lenta, arrolladora e inexorable fluencia. El imaginario social establece y configura relaciones sociales, que actualizadas por el sentido que la colectividad les da, impone a los individuos una representación del mundo y un significado de la sociedad y de la historia. Este proceso de apropiación del imaginario es una permanente conquista del grupo y de la colectividad toda, y en su camino configura la realidad social. De esta manera, junto a la razón y a la conciencia, los imaginarios sociales son centrales y esenciales en el proceso de creación de la sociedad. En el proceso de constitución de la realidad social las vivencias colectivas y las tendencias

²⁸ Cfr. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre...*, pp. 64-77.

²⁹ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad...*, pp. 529-536.

arquetípicas se subliman generando un orden instituido impersonal portador de mecanismos de revisión y crítica de las instituciones.³⁰

3.2 Funciones del imaginario y de los imaginarios

En primer lugar, el imaginario es un instrumento que usan las personas para captar la realidad social, para comprender sus fenómenos e interpretarlos y para participar de ellos e intervenir. La manera en como opera el imaginario es dotando de sentido a lo vital, permitiéndole elevarse por sobre la finitud y facticidad de la vida, y dándole respuesta a través de las imágenes arquetípicas y míticas, que generan sentido no sólo para la vida, sino para la historia. En este sentido también tiene una función homeostática, dotando de equilibrio al complejo psicosocial compensando los excesos y las carencias.

Además es un factor cohesivo de la sociedad, contribuyendo al sentido del grupo y de la especie humana, pues ayuda a reconocer la solidaridad de fondo de todas las personas, independientemente de sus producciones de pensamiento y acción. La razón y la ciencia vinculan cognitivamente a los hombres con la realidad, pero lo que une a los hombre entre sí es la representación afectiva de la vida que se encuentra en el nivel de la vivencia de la cotidianeidad; es decir, las representaciones cotidianas de las que alimentan y dan sentido a su vida personal y social. En este nivel las culturas se ponen en contacto, en el patrimonio arquetípico común y en la búsqueda de sentido de toda sociedad.

El imaginario remite, así a la experiencia numinosa y teofánica siendo una mediación entre lo sagrado y lo profano entre lo eterno y lo temporal. Conserva la sabiduría acumulada y transmitida durante generaciones; refiere a valores, creencias y modelos socioculturales que han sido creados y usados en el pasado y permanecen en latencia esperando ser actualizados a través de una relectura provocada por las necesidades del presente. Conductas, instituciones políticas, figuras sociales, modelos

³⁰ Cfr. Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Universidad Pública de Navarra-Editorial Tecnos, 1999, pp.70-75.

sociales de referencia, son recuerdos del pasado que actúan en el presente con una función social.

El imaginario establece los símbolos a través de los cuales se mediatiza y efectiviza la identidad colectiva, consolidándose el sentido de pertenencia. También tiene una función compensatoria ante las frustraciones. Finalmente, en su permanente creatividad psicosocial, sostiene la sociedad porque constituye un factor cohesivo que mantiene unidos e identificados a los individuos.

3.3 Dimensión simbólica del imaginario

Los imaginarios sociales permanecen en el ámbito de lo intencional, de lo inmaterial e inconsciente, pero en el proceso de creación el mundo social, emergen y se hacen visibles a través de la su forma simbólica; es decir a través, de su capacidad de generar símbolos, atribuyendo a personas, cosas, objetos, situaciones, y acciones sentidos anhelados y deseados. Todo el magma de imágenes, significados y deseos actúa en el individuo y en la comunidad por la fuerza de la simbolización, haciendo que lo que se tiene, se realiza o se dice, adquiera significados más allá de lo que es, se considere o se esté anhelando. El proceso de simbolización carga a la realidad de una reserva de sentido que supera su propia naturaleza, su dimensión instrumental y su realidad social compartida. Es circular: comienza cuando, desde la vivencia de la cotidianidad, la persona se sumerge en el magma de significaciones imaginarias de las que participa en busca de sentidos nuevos para asumir la vida más allá del automatismo de la rutina; para en un segundo paso, retomar los nuevos significados a través de las mismas experiencias o de otras y para contrastarlos. De esta manera, la simbolización participa del proceso de construcción de la sociedad porque determina la modalidad de recepción de la realidad en el sujeto, mediada por los significados y sentidos de la comunidad, desarrollándose así redes simbólicas que se establecen en el seno de la sociedad, y que materializan la infraestructura anímica a través de la cual la sociedad define sus límites y sus contextos de comprensión, interpretación y de acción. Las mismas estructuras sociales se transforman en manifestaciones simbólicas de lo imaginario.

Siguiendo a Paul Ricoeur³¹, se presenta una criteriología del símbolo. Ante todo, los símbolos son signos: son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje, ese sentido es transmitido a través de la palabra.

Todo signo apunta a algo que está fuera de sí, pero además lo representa y lo sustituye. Sin embargo el signo y el símbolo son distintos: mientras el signo es en general unívoco, el símbolo es análogo y tiene una doble intencionalidad. En primer lugar, literal, donde prevalece la dimensión de signo que tiene el símbolo, imponiendo su aspecto convencional sobre el signo natural. En segundo lugar, el símbolo apunta a una intencionalidad análoga que refiere a lo arquetípico, dándole al mismo una profundidad y una funcionalidad que el signo no tiene, lanzando a la mente a buscar significados y estructuras más allá de la materialidad objetiva de lo literal.

La relación referencial entre sentido literal y sentido simbólico es análoga, implica semejanza y proporcionalidad pero también diferencia y desproporción. Así como la relación referencial del signo puede ser objetivada, en el símbolo no se puede, porque el sentido se construye a través del sentido literal trascendiéndolo, estableciendo una relación con el sentido latente que establece una conexión con lo simbolizado, que no podemos manipular. El proceso simbólico comunica directamente y análogamente el segundo sentido a través de la intencionalidad primaria.

Así la experiencia del imaginario a través de su fuerza simbólica, remite directamente a los sentidos latentes, que nos lanzan a actualizar la fuerza del inconsciente colectivo que nos une a la comunidad, y la humanidad toda. De esta manera, no es posible prescindir de lo imaginario en participación, pertenencia y construcción de lo social.

3.4 Estatuto epistemológico de los imaginario

La producción y validación de un imaginario como contenido de conocimiento implica entrar en la lógica de la creación histórico-social del inconsciente, yendo más allá de la lógica racional, y como no es posible tener un conocimiento directo de los imaginarios, se los conoce y reconoce a través de sus mediaciones simbólicas, es decir

³¹ Cfr. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus Ediciones, 1982, pp. 178-181.

de los mitos, ritos, creencias, narraciones y demás símbolos. Para acceder a esas mediaciones se recurre a las experiencias cotidianas de las personas y grupos, donde experimentan vivencias, dan sentido a la vida, y buscan significados; por eso son valiosas las cartas, las relaciones y diarios de viajeros, donde de primera mano se comparten el impacto de las experiencias cotidianas, y la confrontación con realidades nuevas a las que les deban dar sentido.

El criterio de verdad de lo imaginario se asienta en el plano de las creencias y no de las ideas, se asienta en el orden de la vida y no en el pensamiento; entonces, la naturaleza epistemológica de lo imaginario se encuentra fuera de los criterios de verdad o falsedad del conocimiento científico. Para comprenderlo es necesario abrirse a un criterio de verdad más amplio, donde las representaciones culturales de la ficción y de la fábula derivadas de la fantasía puedan encontrar un rango de verdad. Lo real que abarca lo imaginario necesita un ensanchamiento de la razón para comprenderlo, necesita una apertura metafísica -algo que la ciencia moderna niega como posibilidad de conocimiento válido- donde lo real es comprendido como devenir en el que la imaginación trascendental y lo numinoso -la experiencia de lo santo- emergen y se encuentran en acontecimientos llenos de sentido dentro del tiempo histórico. Por eso, los imaginarios están más allá del juicio ético, son una pura concreción simbólica que aportan sentido a una determinada forma de vida. En los imaginarios tienen lugar tanto los dioses como los demonios, lo sublime y lo monstruoso, lo heroico y lo perverso.

La identificación de los imaginarios implica un esfuerzo de observar y escuchar para ver más allá, para leer entre líneas en la realidad; pero sobre todo, una gran capacidad de introspección para reconocer cómo las dinámicas imaginarias simbólicas determinan la vida personal, condicionando nuestras propias percepciones de la vida, de la sociedad y de las cosas.

II. Lo social como dimensión de lo humano

La existencia de lo social radica en la ontología de lo humano. Aristóteles lo marcó como parte de su naturaleza, al definirlo como *animal social* y como *animal político*, siguiendo el criterio de género próximo y diferencia específica. La explicación

de la naturaleza social ha sido motivo de numerosas reflexiones, especialmente a partir de la caída del Antiguo Régimen a finales del siglo XVIII lo que movilizó a los filósofos y pensadores a repensar las razones del orden social al caer las estructuras que organizaban la sociedad y articulaban el poder. Carl Marx, Emile Durkheim y Max Weber ensayaron sus explicaciones acerca de su constitución, su funcionamiento y su dimensión histórica. Con el aporte de estos desarrollos científicos y las corrientes ideológicas que surgieron a partir de ellos, lo social continuó considerándose inherente a la condición humana. Es una realidad del hombre que tiene su correlación análoga en los animales que establecen comunidades de convivencia y cooperación. En el ser humano la convivencia y la cooperación están penetradas y atravesadas por la racionalidad y acontece como coexistencia. Cornelius Castoriadis plantea que la dimensión social el ser humano brota de su propia naturaleza como necesidad de existir con otros. El ser humano acontece y se realiza existiendo con otros.

La sociedad se da de manera inmediata como coexistencia de una multitud de términos o de entidades de diferentes órdenes [...] O bien, esta coexistencia, este ser-conjunto de una diversidad, se considera como un sistema real, cualquiera sea su complejidad. [...] O bien, el ser-conjunto de la diversidad es el de un sistema lógico. [...] Y sin embargo ¿cómo sería posible pensar la sociedad como coexistencia y composición de elementos que serían preexistentes a ella que estarían determinados - ya real, ya lógica, ya teleológicamente - por una instancia exterior cuando únicamente en el seno de la sociedad y gracias a ella esos pretendidos elementos son en general y específicamente lo que son? Sería imposible componer una sociedad - en caso de que la expresión tuviese algún sentido - a partir de individuos que no fueran ya sociales, que no llevaran lo social en sí mismos.³²

La manera en como Castoriadis analiza el acontecer de la dimensión social, es una variante analítica de los conceptos de ideología y praxis de Marx, como estructurantes de la acción social pero ampliados a un nivel lógico y metafísico con los conceptos de *legein* y *teukhein*: logos y técnica, o más moderno: razón y ciencia. Recurre metodológicamente a la lógica de conjuntos (acción primaria de la razón inmediatamente después de la formulación del concepto) a través del acto de designación - el juicio -, para explicar el dinamismo de generación de lo social, mostrando que el agrupar y designar es una acción primaria del ser humano; sin embargo, tal explicación es insuficiente, ya que no llega al meollo de la cuestión, aunque hace un planteamiento valioso.

³² Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...*, pp. 283-286.

Castoriadis acaba por hacer un planteamiento casi hipostático de la sociedad, ya que “no es ni sujeto, ni cosa, ni idea, ni tampoco colección de o sistema de sujetos, cosas o ideas”³³. Desestima el recurso al inconsciente colectivo y a la conciencia colectiva, llamándolas metáforas ilegítimas, que sólo intentan superar el problema desde lo discursivo, lo mismo que la postulación de la realidad social. “La sociedad se instituye como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de coexistencia general, sin analogía precedente en ninguna región del ser, y como este modo y tipo de coexistencia particular, creación específica de la sociedad en cuestión”³⁴.

Lo que lo social es no puede ser pensado desde su ontología como una articulación de partes diferenciadas, separadas e individualizables.

Lo social en tanto coexistencia, “no puede ser pensado en categorías de la lógica heredada [la lógica de la adscripción y asignación, la lógica identitaria o de conjuntos], no podemos pensarlo como unidad de una pluralidad en el sentido habitual de estos términos. [...] Hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas con lo que no quiero decir caos, sino modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente”³⁵.

Lo social se presenta, entonces, como un acontecer ontológico propio, que va más allá del agregado y articulación de partes. Es una realidad nueva, sin un precedente análogo, que brota de lo humano, este es el meollo al que Castoriadis no llega:

[...] la inalienable dignidad de la persona humana, que tiene su raíz y su garantía en el designio creador de Dios; la sociabilidad constitutiva del ser humano, que tiene su prototipo en la relación originaria entre el hombre y la mujer, cuya unión «es la expresión primera de la comunión de personas humanas»; el significado del actuar humano en el mundo, que está ligado al descubrimiento y al respeto de las leyes de la naturaleza que Dios ha impreso en el universo creado, para que la humanidad lo habite y lo custodie según su proyecto. Esta visión de la persona humana, de la sociedad y de la historia, hunde sus raíces en Dios y está iluminada por la realización de su designio de salvación³⁶.

La institución de la sociedad se apoya en la organización del primer estrato de natural del ser humano, es decir que no está determinada por el mismo, sino que interactúa con el mismo a modo de recipiente, pero no obstante, la sociedad define

³³ Idem, p. 287.

³⁴ Idem, p. 290.

³⁵ Idem, p. 293.

³⁶ Pontificio Consejo de Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 1ª ed. Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2005, nº 37.

autónomamente su propio universo discursivo que trasciende el plano natural e individual humano, porque está en un orden totalmente nuevo.

1. Del imaginario a las instituciones: la creatividad social

La existencia de lo social como coexistencia, como acontecer primario de la vida humana, pone a las instituciones en el plano del hacer social, el cual necesariamente radica en lo *eidético* y se manifiesta en lo discursivo. Sin embargo, el origen de esas instituciones, que mediatizan las relaciones sociales, no se explica con el concepto de técnica, ni tampoco en con el de logos ideológico.³⁷

Se trata de dirigirse al fundamento del imaginario de la realidad social desentrañando el magma arquetípico de la vida social, su apoyatura antropológica y la modalidad en cómo esta realidad está esencialmente socializada. Allí se gesta lo institucional, se realiza, revitaliza y regenera. El imaginario es el foco de la creatividad social e institucional, desde donde la realidad social se abre a la diversidad simbólica con la que el hombre llena el vacío de la finitud y precariedad de la existencia.³⁸

La relación fundacional del imaginario con respecto a la realidad social está relacionada con el hecho de que es *a priori*; o sea, es la condición de posibilidad de la realidad social, ya que recoge en unidad sincrónica y diacrónica de la vida de toda la especie humana. El imaginario tiene, entonces, contenidos estructurales que funcionan como modelos arquetípicos de la realidad social, los cuales son recreados por cada identidad colectiva, y se plasman en cosmovisiones e instituciones. El proceso de creatividad social es creación y recreación de una forma arquetípica *a priori*.³⁹

El imaginario cultural tiene cuatro características que desafían la lógica racional que sostiene a la cultura moderna y lo posicionan como *a priori*. 1. Tiene un modo de ser magmático, o sea en permanente devenir y fluencia, el cual es condición de posibilidad de la realidad social y por tanto, fundante y previo a cualquier proceso de formalización. La identidad y el uso de la razón y de la lógica se gestan partir del él. 2.

³⁷ Cfr. Celso Sanchez Capdequí, *Imaginación y sociedad...*, p. 22.

³⁸ Cfr. Idem, pp. 23-24.

³⁹ Cfr. Idem, p. 25.

Plantea una sincronicidad acausal, que se fundamenta en concebir la realidad como dependiente de un orden primordial significativo, que remite a lo sagrado como creación continua que da sentido al mundo, desafiando la concepción lineal del tiempo de la cosmovisión occidental procedente de la matriz judeo-cristiana, cuyo heredero secularizado es el concepto de progreso indefinido. 3. Tiene un fluir temporal que es cíclico en cuanto reclamo de significado, ya que remite permanentemente al origen arquetípico y por tanto, su referencia es de circularidad y recurrencia. 4. Recupera la relación con lo numinoso, con lo santo, con lo sagrado, a partir del sentido religioso, como experiencia religadora con el origen de toda la realidad, como llamado de sus *exigencia elementales*⁴⁰, desafiando la concepción profana y secular de la realidad. Estas características son las que relacionan al imaginario con la creatividad social y con el origen de las instituciones.⁴¹

Con todo, esto no explica cómo se estructura y realiza la experiencia creadora de lo social. El primer paso es el de fusión de sentido social con el imaginario, donde la referencia al origen, la circularidad y la recurrencia, hacen que lo social establezca con el imaginario una relación de simpatía, semejanza y analogía. De esta manera, la experiencia creadora la sociedad implica la elección (en gran medida inconsciente) de un arquetipo que se toma como modelo, y se vincula por semejanza o afección empática, es decir, entra en juego la experiencia de lo vital de la sociedad en la relación con el modelo, el cual es reconocido dentro de la autoimagen de la sociedad. La sociedad se descubre así misma en el arquetipo, es decir, se ve en el legado imaginario de la tradición con la que se confronta y sintoniza cualitativamente con su propia experiencia vital.⁴²

No es un proceso evaluatorio o de comparación eidética, sino propositivo. La creatividad social a partir del arquetipo establece una nueva modalidad institucional adaptada a su identidad histórica y vital. La recurrencia no implica una repetición, sino una actualización (y reactualización) de lo arquetípico en condiciones históricas nuevas,

⁴⁰ Luigi Giussani, "Il Senso Religioso" en: Luigi Giussani, *Opere 1966-1992, Vol 1. Il PerCorso*, Milano, Jaca Book, 1992, pp.10-12.

⁴¹ Cfr. Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad...*, pp. 25-26.

⁴² Cfr. Idem, p. 27.

generando acciones nuevas pero con un fundamento permanente y *a priori*, que se configura en el imaginario histórico-social. El imaginario, así, trasciende y subyace a lo histórico.

2. La estructuración social: la fisión del sentido

El segundo momento de la creatividad social es la hipostasiación del elemento imaginario por medio de esquemas objetivos simbólicos que regulan la percepción y la acción. A esto, Sanchez Capdequí le llama proceso de sublimación vertical y es el paso de la naturaleza a la cultura. Implica la creación de redes simbólicas significativas, es decir, instituciones en las que se transforma lo indeterminado del mundo, de la existencia y de la libertad humana, en una realidad pautada y predecible. El soporte natural del ser humano con su base instintiva y vital, condiciona y encausa su energía a través de la red simbólica o marco institucional y transforma lo imaginario del grupo en conciencia colectiva, dando sentido a la vida y a la acción del grupo. De esta forma, por la descarga simbólica, la sociedad genera instituciones reguladoras de la acción social (en lo religioso, en lo político, en lo económico, en lo familiar y en lo cotidiano). Estas instituciones se caracterizan por: su exterioridad y estabilidad, esto es, nos sobreviven, son anteriores a los individuos y son las que regulan la vida y dan pautas de socialización, además de incorporar al imaginario de la colectividad; por su coerción: las instituciones ejercen una presión colectiva e impersonal sobre los individuos, ya que marcan una condición de pertenencia y participación en el grupo social; por su generalidad: son compartidas por todos los miembros del grupo.⁴³

Lo que ocurre entonces, es que en las instituciones lo imaginario deviene en simbólico generando una cultura objetiva, manifestándose lo identitario y cohesivo como una conciencia colectiva instituida que define la pertenencia al grupo. Las instituciones objetivan lo imaginario como criterio de adscripción identitaria, son un parámetro real y concreto-concreto que permite al individuo de manera consciente realizar actos de pertenencia colectiva.⁴⁴

⁴³ Cfr. Idem, p. 29.

⁴⁴ Cfr. Ibidem.

Así como se mostraba que lo imaginario es *a priori*, las instituciones son *a posteriori*; pero además, a través de la práctica y vivencia institucional se vuelve críticamente sobre el imaginario y la racionalidad social consecuente. De esta manera, la conciencia colectiva va a cristalizarse en tres formas institucionales: a) las representaciones colectivas, que definen la vida suprimiendo la ambivalencia y suturando la fractura de la finitud; b) el ritual, que es la manera de mantener actualizadas las representaciones y en vigencia los ideales de la comunidad, siendo una forma de actualizar el imaginario; c) las prácticas políticas que organizan intersubjetivamente la comunidad por medio de un marco normativo consensual, encauzando la vivencia comunitaria del imaginario social y corrigiendo críticamente en la diversidad de miembros del grupo las posibles desviaciones en el proceso de objetivación institucional.

3. El origen de las instituciones: la ley de descarga

La generación de la cultura implica para el ser humano el redireccionamiento de la energía de sus pulsiones a un ámbito superior de acción que es espiritual: “La ley de descarga es responsable de este proceso de transformación, remite a la capacidad de sublimación inherente a la configuración natural del hombre con la que hace de sus grandes pulsiones, instintos y afectos latentes estructuras espirituales garantes del orden moral, cognitivo y práctico”⁴⁵.

Consiste, también en suturar la fragmentación entre el hombre y su entorno con figuras, imágenes y representaciones significativas, estables y objetivas que le permitan establecer una relación con la realidad mediatizada y predecible; no actuando siempre desde sí mismo, sino a partir de estereotipos, ideas y motivos que son comunes y compartidos. Esto hace posible el desarrollo de conductas esperables, superando la indeterminación de la libertad individual.⁴⁶

La creatividad social que se genera a partir de la *descarga* y de la sublimación de la energía pulsional, tiene dos aspectos importantes: el primero, la integración de la

⁴⁵ Idem, p. 180.

⁴⁶ Cfr. Idem, p. 181.

dualidad básica de lo humano, expresada en las díadas alma-cuerpo y, naturaleza y cultura. Ya que la existencia de lo social, desde el punto de vista objetivo y material y, a partir de condensaciones simbólicas o instituciones reguladoras de la acción y la conducta, funciona como un *no-yo* que, mediante la subjetividad del grupo, acaba su proceso de sublimación, descarga y espiritualización. Este no-yo o también *tu social* se expresa simbólicamente y refiere a las vivencia colectivas latentes, es una estabilización de las significaciones imaginarias. Así la objetividad instituida - la sociedad como racionalidad y conciencia colectiva - es la realización de la trascendencia de lo inmanente de la vida y de su capacidad de manifestación en un cuerpo objetivo de símbolos y de representaciones colectivas. La constitución de la sociedad como un edificio simbólico es el fundamento de la plenitud de la vida anímica y personal, que se expresa en las cristalizaciones simbólicas y en las instituciones que forman un orden colectivo. Lo colectivo no compite con los individual sino que lo lleva a su plenitud. El segundo, la naturaleza cultural y simbólica de lo humano, por lo que no se puede hablar de una existencia precultural; la ley de descarga nos muestra que a partir de su dimensión instintiva y pulsional el ser humano se convierte en creador de cultura para relacionarse con su entorno y de ordenes sociales de convivencia para orientar la acción.⁴⁷

4. El entramado simbólico de la sociedad

El proceso de descarga se consuma en una red simbólica, que objetiva y da sentido a la realidad. Como lo explica Sánchez Capdequí:

Los entramados simbólicos en los que la realidad se constituye como momento final de un proceso de sublimación integradora de los inconsciente-imaginario permiten, por un lado, *transformar y canalizar* las fantasías (en esquemas de racionalidad social) que perviven en el imaginario de la comunidad y, por otro, *conectar* subjetividad y objetividad, conexión cuya resultante es una realidad objetiva pero mediada.⁴⁸

Las formas simbólicas visibilizan la integración de la realidad social y se componen como instancias transformadoras del caos y del flujo de lo subjetivo en un

⁴⁷ Cfr. Idem, pp. 181-182.

⁴⁸ Idem, p. 183.

orden significativo y objetivo compartido por la comunidad. El emerger de lo simbólico integra las formas sociales instituidas históricamente con la experiencia profunda y primordial del grupo, además ordena (formalmente) el caos inasible de raíz natural y lo organiza culturalmente, suministrando certezas, seguridades y significados a la realidad dando estabilidad y sentido a la vida.⁴⁹

Lo subliminal de la vida social - lo imaginario - subyace y está referido por el orden social simbólico. El mismo significa y se actualiza a los sujetos en el proceso de adscripción identitaria al grupo social. De esta forma, la cobertura simbólica sintetiza y mediatiza el núcleo de creencias que fundamenta y da sentido al grupo, siendo la misma un punto objetivo de cohesión social. Se da así continuidad entre lo semántico, lo expresado y la expresión.⁵⁰

En cuanto a su manifestación histórica, lo simbólico es la expresión mejor alcanzada en su época, ya que está en constante transformación y devenir crítico. Es la expresión de la experiencia de sublimación y descarga vivida por la colectividad: la expresión de la experiencia de lo primordial. El símbolo - como ya se vio - tiene una tensión interna entre lo que expresa, que es tangible y manipulable, y una realidad referida que es indecible e inabarcable por la idea y el discurso. A esta dualidad se la llama reserva de sentido, ya que lo simbólico no puede agotar la referencia. Análogamente las instituciones no pueden agotar la realidad social, sólo la mediatizan, la significan y la ordenan. Por eso, lo imaginario sólo puede expresar toda su complejidad a través de lo simbólico, porque lo actualiza sin reducirlo, respetando su amplitud y complejidad con la reserva de sentido.

El corpus simbólico de una sociedad, sus leyes jurídicas, tótems, emblemas políticos, herramientas de trabajo, [normas morales, reglas de parentesco (...) etc., no son sino la encarnación simbólica de sus significaciones latentes bajo la forma de «fuentes extrínsecas de información» en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana, son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo.⁵¹

⁴⁹ Cfr. Idem, p.183.

⁵⁰ Cfr. Idem, p. 184.

⁵¹ Idem, p. 185.

4.1. *El proceso de institucionalización social*

Las instituciones son producto de la historia, respuesta a situaciones históricas concretas y no surgen de manera instantánea, sino como producto de un devenir. Además, la actividad humana tiende a institucionalizar el ideal que anima la vida de las personas. A partir de esto último: “los intercambios sociales ejecutados con frecuencia van cristalizándose en esquemas autónomos de percepción social, en unas tipificaciones de carácter nómico-moral que culminan en la edificación de una orden anónimo de instituciones reguladoras de la acción social”⁵².

De esta manera, a partir de los intercambios culturales se produce “la sedimentación simbólica de los ideales comunes bajo la forma de instituciones, que son modos generalizados de conducta social en lo moral, en lo técnico y en lo político, que refieren a la formación de un Otro generalizado”⁵³.

La acción social circularizada y rutinizada es la punta del ovillo en el proceso de gestación de las instituciones. A esto se le llama reciprocidad, e implica una habituación que es generada por la repetición de los actos. Entonces, la institucionalización es una tipificación recíproca de acciones habitualizadas entre los actores. La tipificación realiza de manera concreta la sublimación simbólica, y de esta forma el arquetipo se mediatiza en un cuerpo objetivo de ideas, normas y representaciones que regula de la vida de los individuos y de la sociedad, presentándose como un todo ordenado con coherencia interna. La incorporación de esta tipificación de la acción por parte de los individuos ,compartiendo la mediación simbólica del cuerpo objetivo es lo que Pierre Bourdieu llama *habitus*.

4.2. *La instituciones: definición y características*

Las razones por las cuales el ser humano necesita de las instituciones tiene que ver con su congénita desproporción e indeterminación frente al mundo natural, por eso debe crear un entorno estable y previsible, que le permita vivir con certidumbre. Esta

⁵² Idem, p 190.

⁵³ Ibidem.

fragilidad frente al entorno crea una urgencia no sólo física, sino existencial, por eso la descarga por sublimación implica transformar por sí mismo sus carencias y limitaciones en oportunidades para estabilizar y prolongar su vida.⁵⁴

La fractura de su fragilidad genera una debilidad existencial, porque la realidad no es del todo manejable y se manifiesta como un futuro incierto y contingente. En consecuencia, la tarea más importante del ser humano frente al mundo circundante, consiste en la generación de marcos sociales objetivos y estables, que garanticen la satisfacción de sus necesidades físicas y existenciales por largo tiempo y de manera previsible. Así, supera el abismo de incertidumbre, determinándolo cultural y simbólicamente. La gestación de instituciones implica producir esquemas estabilizadores que dan orden y previsibilidad a la vida del individuo y del grupo social; por eso, acaban por entregar su capacidad de decisiones a las instituciones, a cambio de un marco social objetivo y ordenado con el cual orientar su vida, encausando la indeterminación de la libertad, y permitiendo concentrar la energía en otras decisiones y acciones.⁵⁵

Las instituciones son superación y negación del caos y también de la mutabilidad de la vida y de sus significaciones. El ser humano no puede soportar lo transitorio y el cambio constante, por eso, imagina, crea e inventa ordenes instituidos de significado, que le den estabilidad y certidumbre. Este orden no es aleatorio sino que es reflejo de su propio fundamento estable que es su condición de persona. La estructuración institucional acontece en áreas y circunstancias que son vitales, tanto para el individuo como para la sociedad. La preservación de su integridad personal y de la especie exige la cooperación de todos los actores de manera organizada y permanente, y reclama también el establecimiento de poderes estabilizadores que den seguridad ante la inestabilidad del orden natural. Los ordenes institucionales básicos relacionados con lo vital, son la base sobre la cual se asientan el resto de los niveles de estructuración institucional, como el religioso, el político, y familiar.⁵⁶

⁵⁴ Cfr. Idem, p. 195.

⁵⁵ Cfr. Ibidem.

⁵⁶ Cfr. Idem, p. 196.

Las instituciones como mediación simbólica de lo imaginario, son parte de las representaciones colectivas, y por tanto, tienen una carga afectiva que involucra y cohesiona a los individuos. Si bien, están objetivadas y son una mediación impersonal del arquetipo social, al brotar de lo imaginario tienen una carga afectiva inescindible, que moviliza a los sujetos sociales.⁵⁷

A partir de lo expuesto se pueden enunciar características del complejo institucional. En primer lugar, *exterioridad y estabilidad*. Si bien las instituciones las hacen los individuos, son anteriores a los mismos y los sobreviven, por lo tanto, son el punto de referencia para la socialización de la persona, marcando las pautas básicas y regulando su vida con esquemas de representación colectiva. Las personas se configuran a imagen y semejanza del complejo institucional al que pertenecen, esto le da a los mismos estabilidad en la convivencia social, capacidad de previsibilidad frente a la realidad social y coherencia interna en su vida cognitiva y afectiva.

En segundo lugar, *coerción*. El complejo institucional es anónimo e impersonal, es colectivo, y ejerce sobre el individuo una presión social en todos los aspectos de la vida, ya sea en lo familiar, religioso, político, etc. La sociedad, la pertenencia al grupo empuja a desarrollar determinados tipos de conducta, esta presión se ejerce sobre el psiquismo, no es una mera coacción externa, se ejerce desde la interioridad de la persona, desde el proceso de introyección de pautamientos.

En en tercer lugar, las instituciones tienen un grado de *generalidad*, es decir son compartidas y aceptadas por todos los miembros del grupo social, esto asegura la universalidad de la coerción siendo complementaria a la anterior.

Estas características no anulan la libertad personal. Desarrollarse en un marco institucional es necesario para la estructuración de la personalidad, ya que la existencia de un *otro generalizado* es una experiencia necesaria para la constitución madurativa del yo. Sin embargo, la estabilidad, la coerción y la generalidad, dan lugar a la razón y la libertad de la persona, desarrollándola, estructurándola y la encauzándola pero sin anularla, de lo contrario, no habría cambio social posible. La generalidad y universalidad institucional no son totalitarias, sino que ejercen una coerción afectiva y atractiva, mostrando caminos, orientando, pero sin oprimir, ni obstaculizar. Si la persona

⁵⁷ Cfr. Idem, p. 197.

no se conduce de otra forma es porque le falta desarrollo de la libertad, ya que las instituciones siendo condiciones de posibilidad de las conductas, son condiciones necesarias pero no suficientes.

4.3. *Lo social, lo institucional: el otro generalizado.*

Sanchez Capdequí sintetiza lo social de esta forma:

[...] la sociedad como cuerpo objetivo y exterior consiste en diferentes marcos institucionales como son los elementos cognitivo, ritual y político con los que la sociedad se apunala como un universo significativo portador de esquemas impersonales de pensamiento y representación cuya coherencia interna se encuentra y se recupera en prácticas rituales referidas al subsuelo imaginario social. Todo ello sobre la base de la implantación de un orden político en el que la sociedad se piensa a sí misma concienciando críticamente su protagonismo creador, sus deseos y aspiraciones, a la vez que consensúa formas de gobierno afines con el horizonte de significaciones, sujetas a reacomodos formales y abiertas a la participación directa de todos los miembros del grupo.⁵⁸

Tomando el concepto de Geroge Herbert Mead sobre el *otro generalizado*, se entiende la sociedad como una alteridad invisible que refleja ante el yo la actitud de la comunidad como un sujeto colectivo frente al yo individual. Es decir, se manifiesta como una conciencia social que establece una relación dialéctica con la persona individual. Las instituciones mediatizan esquemas de objetividad que se expresan de manera simbólica, y organizan y orientan la acción social. Por eso, la sociedad se presenta a la persona como un todo organizado e integrado que está presente y actuante en el psiquismo de los individuos, sin que se agoten las posibilidades de expresión simbólica.

Lo social como superación del caos, se presenta frente a la persona como lo instituido, lo determinado, ya sea a través del discurso o a través de las normas, y se presenta por medio de definiciones objetivas, universales y bien acotadas, que ocultan el trasfondo de ambivalencia, tanto en la vida de las personas, como en la relación con la realidad. La racionalidad social es un producto *a posteriori*, como necesidad instrumental de organizar la relación con la realidad, apuntando a que la sociedad funcione para los individuos, preservando la reserva de sentido de lo imaginario a través de lo simbólico.

⁵⁸ Idem, pp. 214-215.

4.4. La producción y la reproducción social

Desde el punto de vista performativo, lo social es una constante ejecución, una realidad viva y vivida por los individuos que reproducen las estructuras de significado con su conducta, en el acto de producir su existencia. El acto de reproducción de lo social es un producto de la reciprocidad social, del *habitus*.

La noción de inconsciente colectivo da sustento intencional al imaginario y lo posiciona en el proceso de producción simbólica de las instituciones como obra de una colectividad, intentando dar cuenta del fundamento de ascripción identitaria y de la pertenencia al grupo. Pero dando un paso más, Pierre Bourdieu a través de la noción de *habitus* da continuidad al imaginario explicando la relación del mismo con las instituciones y las prácticas sociales a través de la persona. El concepto de *habitus* introduce su explicación en el plano epistemológico sociológico, ampliando el horizonte psicológico de la epistemología del inconsciente colectivo, centrándolo en lo individual. Ambos caminos explicativos son complementarios y dan una idea más acabada del imaginario, de la producción de instituciones y las prácticas sociales.

El concepto de *habitus*, es propuesto por Bourdieu:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada producto de la obediencia a determinadas reglas, y por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.⁵⁹

Con este concepto se busca superar el dualismo entre lo individual y lo social, entre la persona y la sociedad. El objetivismo lo resolvía poniendo todo su acento en la determinación de lo social y el subjetivismo en la libertad individual como absoluta. De alguna manera y con las debidas salvedades, ambos tienen razón, el primero en la influencia de lo social, y el segundo en la potencia de la libertad. Sin embargo, al objetivismo se le objeta que el individuo recibe lo social como el recipiente al líquido y le impone su forma, porque cada persona es distinta y vive la sociedad según su propio modo; y al subjetivismo que la libertad es absoluta en el orden de la

⁵⁹ Pierre Bourdieu, *El Sentido Práctico*, Buenos Aires, 1 ed. (especial), Siglo Veintiuno Editores, 2015, p. 86.

ejecución y en sentido limitativo, pero no se elige todo, hay aspectos que vienen dados de los que se participa de manera inconsciente. Las salvedades son cruzadas, al objetivismo se le objeta que la libertad existe, y al subjetivismo que el medio influye sobre la libertad. En esta línea se encuentra el concepto de *habitus*, que significa una contextualización de la acción que tiene dos vertientes: la individual y la social.

El *habitus* marca la pertenencia a una clase, a un grupo, a una colectividad. Se parte del hecho de que la persona desde esta pertenencia desarrolla un conjunto de disposiciones estables y permanentes, es decir, que no son arbitrarias, sino que son recibidas y se transmiten (el imaginario colectivo). Estas disposiciones organizan la acción, la orientan, la encauzan, son estructuras estructuradas (objetivas) que funcionan como estructuras estructurantes (recibidas), es decir, que informan de tal modo la personalidad que producen conductas y prácticas en la relación con la realidad, adaptadas de manera inconsciente (porque están incorporadas en la estructura misma de la personalidad); y responden a una regularidad social cohesiva sin necesariamente obedecer a reglas concretas. Se podría decir que la existencia del *habitus* implica que la acción humana consciente y libre, lo es realmente, pero un contexto de producción que ejerce su determinación e influencia sin anular ni una, ni otra. La noción de *habitus* marca un límite a la ingenuidad de la teoría de la acción racional libre, porque si bien la libertad es condición necesaria de la acción (por la negativa), no lo es desde el punto de vista positivo para explicar la totalidad de la acción de la persona, ya que entran en juego factores de contexto histórico, social y personal, que orientan inconscientemente la acción dándole forma.

El *habitus* implica, entonces, que la acción se desarrolla en un mundo de fines ya realizados, producto de estructuras cognitivas y motivadoras que indican el camino a seguir, las cuales si bien aparecen como naturales y necesarias porque están dentro del esquema de percepción, en realidad son recibidas y aprehendidas históricamente. Se podría decir que las disposiciones son inculcadas por el medio social de manera permanente. Como esquema de percepción, actúa como una anticipación de una clase frente a la realidad, que tiende a una uniformidad de la acción, determinando toda experiencia ulterior.

Esto no es un determinismo, sino una contextualización de la acción. La presencia de las experiencias pasadas en el esquema de la percepción y la acción (no sólo del pasado del individuo, sino del pasado de toda la colectividad, el cual va dando forma a las deposiciones del *habitus*) quedan registradas en cada uno. De esta manera el *habitus* genera prácticas con continuidad y regularidad objetiva que trascienden y determinan a la persona desde la interioridad; se engendra desde fuera, pero actúa desde dentro: es una interiorización de la exterioridad.⁶⁰

La capacidad generativa del *habitus* es infinita (como es infinita la capacidad del lenguaje de generar discursos), y de ser realizada libremente, pero de una manera contextualizada (controlada) por las experiencias pasadas (personales y grupales). De esta forma la producción de actos y obras tienen límites impuestos por las condiciones históricas y sociales de producción, lo que implica que las prácticas no se dan abstraídas del tiempo en que se producen, como tampoco son una reproducción mecánica de un esquema. De esta forma, el *habitus* se confronta dialécticamente tanto con su contenido disposicional como con lo que acontece, por eso la capacidad de engendrar se mantiene dentro del sentido común, y tiende a excluir las conductas y obras disfuncionales al contexto de producción. La novedad acontece como una confrontación entre las condiciones sociales en que se constituyó el *habitus* y las condiciones sociales en las que se vuelve operativo.⁶¹

La presencia del pasado por medio del *habitus* funciona como una acumulación de capital simbólico garantizando la continuidad en el cambio, por eso, funciona como una tradición heredada que se mantiene en diálogo en las determinaciones del exterior que la actualizan pero que no la determinan. El *habitus* mira siempre al pasado, dice Bourdieu que “produce historia a partir de la historia”⁶².

⁶⁰ Cfr. Idem, p. 89.

⁶¹ Cfr. Idem, p. 90-91.

⁶² Cfr. Idem, p. 92.

4.5. El *habitus* y las instituciones

Partiendo de la lógica de la acción, esta tiene dos objetivaciones: una personal y otra incorporada o institucional. El *habitus* activa el sentido objetivado de las instituciones y lo actualiza en el individuo; opera por medio de un trabajo de inculcación y de apropiación, para que las estructuras colectivas generadas a través de la historia se reproduzcan bajo formas de disposiciones duraderas. De esta manera a través del *habitus* las instituciones imponen su propia lógica a la lógica de la acción, haciendo que los individuos participen de las mismas y las incorporen de manera práctica. La institución alcanza su realización fáctica cuando se da la incorporación objetiva en el individuo a través del *habitus*. Entonces, se genera un mundo del sentido común compartido por todos los miembros de la comunidad, a través del funcionamiento coordinado entre el sentido práctico y el sentido objetivado, dando lugar a una homogeneidad en la percepción y en la acción.

El *habitus* entonces, al mediatizar la participación en lo institucional, lleva adelante un proceso de homogeneización, haciendo que las prácticas sociales compartidas se vuelvan como una segunda naturaleza, que ahorra la intención en la acción, estableciendo un orden impersonal, inconsciente y automático en la producción de la misma. Dice Bourdieu:

La homogeneización objetiva de los *habitus* de grupo de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consciente a una norma y mutuamente ajustadas en ausencia de toda interacción directa y, a fortiori, de toda concretación explícita, siendo que la misma interacción debe sus formas a las estructuras objetivas que han producido las disposiciones de los agentes en interacción y que a través de ellas les asignan además sus posiciones relativas en la interacción y fuera de ellas.⁶³

Por eso, el *habitus* es una ley inmanente, introyectada por y en la persona y proveniente del grupo a través de las experiencias comunes. Supone un código común de percepción y de expresión, que se cristaliza en la acción colectiva por las coordinación y concordancia de los *habitus* y disposiciones de cada uno. Se manifiesta - dice Bourdieu - como una *orquestración espontánea de disposiciones* pero sin que exista un director en la orquesta, es decir de manera espontánea, como una segunda naturaleza.

⁶³ Idem, p. 95.

5. El concepto de cultura legitimada

Después de todo lo expuesto, se desea introducir este concepto, para tratar de dar una explicación al por qué el contenido cultural que se trasmite en un determinado tiempo y espacio y por determinadas personas, especialmente en referencia a la evangelización y a los preconceptos con los que se aborda el tema. Entre esos preconceptos se encuentra el imaginario que los misioneros tenían de la Patagonia y de los pueblos que en ella vivían, los que se contextualizan en el imaginario del mundo, de la naturaleza y del ser humano.

La cultura legítimada se podría decir, es *la cultura que no se puede no comunicar*, se presenta no sólo como un imperativo ético, sino como conjunto de certezas que dan significado a la propia existencia del comunicador, que pertenecen al grupo social o comunidad de la que proviene, y también de la época en la que viven. Al hablar de certezas, no se habla de información, sino a significados que dan sentido a la existencia, que estructuran la percepción de la realidad total y la acción sobre la misma.

El concepto, se podría decir que es comprensivo y defensivo. Comprensivo porque aborda la comunicación de la cultura en el marco de la comunicación de la persona misma. Se comunica lo que constituye existencialmente la trama de sus significados, lo que determina la propia adscripción identitaria y por tanto la propia personalidad básica que comparte con la colectividad. En esta línea se encuentran los sistemas de creencias y las estructuras de parentesco, las dependencias metafísicas y físicas de la existencia. Comprender que la cultura legítima es la que determina la identidad de una persona, su cosmovisión y su moralidad (su acción sobre la realidad) implica darse cuenta de que no puede no comunicar, otra cosa que su experiencia, ya que la comunicación de la misma conlleva una implicación personal y afectiva. Y se dice defensiva, porque el concepto rechaza los revisionismos pseudocríticos que tienden a condenar a los procesos históricos y a sus protagonistas sin mirar hasta el fondo el contexto de producción de la acción y las limitaciones a la libertad que los sistemas de representaciones imponen. Y se dice limitaciones, porque la libertad no puede ser anulada nunca, pero sí confundida y ensombrecida.

Toda persona nace en un mundo, en una época, en un universo de significados y valores morales que le son transmitidos y que a su vez ellas mismas transmiten y no pueden no transmitir otra cosa. Y si bien se introducen cambios, son graduales y parten del cambio de condiciones sociales de producción de la acción ante la que se confronta el *habitus*.

Esta matriz cultural, es legítima y legitimada. Legítima porque es el conjunto de disposiciones del grupo que marcan la adscripción identitaria, y que presiden la constitución de la personalidad individual y básica. Es legitimada porque la experiencia de su legitimidad y la práctica de la misma les es devuelta por la colectividad por medio de la aceptación y la pertenencia. Este doble proceso es lo que transforma a esta cultura legítima en una trama de certezas con las que enfrentar la vida, certezas que tienen una dimensión de universalidad (históricamente en especial hasta la aparición del relativismo cultural).

En el caso de los salesianos su cultura legítima tenía dos fuentes: la concepción de hombre dominante de la época, es decir, el evolucionismo cultural que llevaba a ver a los indígenas como primitivos y a la civilización europea como superior sobre el resto del mundo y como objetivo evolutivo a alcanzar. Y su cosmovisión cristiana: y la concepción del hombre, de la familia y de la educación a partir del Evangelio y el magisterio de los papas. Y dentro de este última, un aspecto importante, que fue la confrontación con la ideología liberal (modernismo) tanto dentro de la Iglesia, como con los poderes civiles. Siguiendo la argumentación de Bourdieu, del *habitus* se esperan conductas de sentido común, no locuras. La cultura legítima es ese sentido común al que pertenecemos y que define percepciones, conductas y acciones esperables de cada persona, a partir del patrimonio cultural recibido.

Hay lugar para lo extraordinario del genio, pero incluso el genio se manifiesta a partir de un contexto de producción. La cultura legítima determina patrones de transmisión, contenidos transmitidos y valores transversales y compartidos, que se comunican de manera natural, inconsciente e impersonal, los cuales se testimonia con la propia vida. Marca, además, una urgencia de la respuesta del ser humano ante la realidad, y por eso se podría decir que es obligatoria pero sin coacción, ni presión alguna, es decir, no impuesta por la fuerza.



I. Espacio y tiempo

El estudio se enmarca en un espacialmente en la Patagonia Norte y Central, equivalente a las actuales provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut. Este recorte espacial corresponde al Vicariato Apostólico de la Patagonia, el cual abarcó la Patagonia Norte (Río Negro y Neuquén) y la Patagonia Central (Chubut). Su llegada a la Patagonia fue con la campaña al desierto y la primera parroquia dada por el Arzobispo de Buenos Aires, fue Carmen de Patagones y luego Viedma, abarcando formalmente toda la Patagonia; finalmente, asumieron de la misión del Chubut hacia la década de 1890.

Con respecto al tiempo, se estudia el período comprendido 1875 y 1911. Comienza con la llegada de los salesianos el 14 de diciembre de 1875 con la intención de evangelizar los pueblos de la Patagonia y de servir a los inmigrantes italianos. Con respecto al año 1911, es necesario dar algunas precisiones. Desde el punto de vista institucional, el período se extiende hasta 1910, determinado por dos grandes acontecimientos, uno la muerte de don Rua, el 6 de abril de 1910, el primer sucesor de don Bosco, el cual bregó para reencauzar las misiones institucionalmente; y el otro fue el acomodamiento institucional de las misiones, el Vicariato Apostólico pasó a depender de la Inspectoría de Buenos Aires, después del estado de excepción institucional que se había generado por su creación, sin el concurso del Estado ni de la Iglesia local. Sin embargo, por las fuentes editas utilizadas del Boletín Salesiano, este publica con delación el material, y es necesario recurrir a la edición de 1911 para encontrar material de 1910. Además en 1911 ocurrieron algunos acontecimientos importantes, como la muerte del P. Evasio Garrone fundador y director del Hospital de Viedma.

Finalmente, hay una parte de la investigación acerca de las gestiones de mediación de Domingo Milanesio en favor de los pueblos originarios y colonos de la cordillera. Se extienden hasta 1919, pero comenzaron hacia 1912 y conforman todo un bloque temático hasta 1919. Ya retirado, el misionero no pudo con su genio y desde Bernal gestionó en favor de los pueblos indígenas ante el gobierno. Todo esto se dio en contraste con los cambios inversos en el imaginario que simultáneamente se comenzaban a gestar.

II. Metodología

El hipótesis principal de la tesis es la relación causal entre el imaginario y los marcos institucionales desarrollados, lo que determinó las relaciones que se establecieron con las instituciones más importantes del país: el Estado y la Iglesia local. A su vez, la evolución y el reposicionamiento en las relaciones institucionales influyeron en el imaginario, modificándolo.

La ontología del imaginario se localiza en un nivel trascendental, como parte de la estructura antropológica del ser humano, como un *a priori* de su estructura cognitiva y afectiva y como inconsciente colectivo, desde donde la imaginación y su acción creativa generan una trama de significaciones y representaciones de la realidad (socio-histórica y psíquica) que se manifiestan simbólicamente. Una de sus características es su estabilidad y permanencia, porque aunque radica en estructuras psicosociales individuales son asimiladas en el proceso de socialización: un proceso reproductivo y productivo. Además, en cuanto sistema de representación, tiene una dimensión simbólica que expresa la relación con lo numinoso y determina su contenido, la interpretación de la realidad, la cosmovisión y la relación con el mundo circundante. En esta línea se contextualiza el Concilio Vaticano I, el magisterio papal y la relación con la autoridad misma del papa. Pero en esta línea de la representación simbólica de lo numinoso también se inserta la dimensión carismática del fundador, que transmitió a los misioneros su imaginario; además de ser una representación simbólica es un modo de dominación y obediencia - desde el punto de vista sociológico -, ello explica teóricamente la eficacia de la transmisión del imaginario de don Bosco a sus misioneros y su fuerza en sus destinatarios. Este modelo también se reprodujo en los misioneros que fueron personalidades geniales y carismáticas.

Lo estudiado hasta el momento aborda el imaginario como saber y no en su dimensión trascendental; es decir, lo estudia como conocimiento, de modo descriptivo, expresándolo en categorías. Para dar un paso más se necesita hacer una crítica del imaginario, es decir explicar sus condiciones de posibilidad; porque además de involucrar lo cognitivo también comprende lo identitario y lo afectivo, o sea, la relación existencial con la realidad, el significado del ser en el mundo, del ser con otros

y del ser ante Dios. Por eso la hipótesis acerca de la fuente del imaginario es que, en primer lugar, el mismo tiene una dimensión psicosocial y trascendental que forma parte de la cultura de la época, de la cual don Bosco y todos los misioneros participaron ineludiblemente; y segundo, tiene una dimensión simbólica que representa lo numinoso, o sea, una dimensión religiosa, dogmática y carismática de la que participaron en cuanto cristianos católicos, consagrados al servicio de Dios en favor de los hombres, miembros devotos de la Iglesia Católica y fieles al papa; esto se amalgamó con las concepciones de la época. Estas dos dimensiones dieron estabilidad al imaginario, y funcionaron como fundamento en la percepción de las cosas, en su representación y su relación con las mismas, pero además le dieron un significado trascendente.

Si bien es un fundamento permanente, el imaginario cambia y lo hace manera paulatina, como las concepciones del ser humano a lo largo de las épocas. Sin embargo, hay momentos en que estas concepciones cambian por medio de saltos, como ocurrió con Copérnico, o con la imprenta, o la irrupción de la PC y luego InterNet. Estos saltos se pueden dar por medio acontecimientos que mudan drásticamente nuestras categorías de percepción y de representación, modificando la relación con la realidad, lo cual implica un salto de conocimiento por experiencia; o también, se dan por un cambio en las relaciones de poder que modifican el posicionamiento en el campo social, obteniendo como actores un lugar nuevo con una perspectiva diversa.

Esta es la hipótesis del cambio en el imaginario de don Bosco y de sus misioneros en período estudiado. En primer lugar se reconocen cronológicamente tres estados sociales:

1. El imaginario de don Bosco, el cual es llamado por la Dra. Nicoletti *imagen previa*; el cual es presentado como un conjunto de categorías, sin destacar su significado como sistema de representaciones trascendentales de la realidad. Es verdad que es una saber, pero es más que eso, es su visión existencial del mundo, del hombre y de las cosas, y también de Dios y de su relación con el mundo. Por eso se busca, profundizar la dimensión representativa del mismo, desde lo psicosocial y lo numinoso.
2. El imaginario de los misioneros, inicialmente el mismo de su fundador y transmitido por su influencia carismática. Este aspecto no está suficientemente

explicado. Este imaginario muda al llegar a la Argentina. Se le llamó imaginario *in situ*.

3. El tercer estado social del imaginario son las primeras historiografías salesianas al cumplirse los 25 años de su llegada a la Argentina, la despedida de Mons. Cagliero del país, y la beatificación de don Bosco. Son tres acontecimientos históricos que marcaron el comienzo del siglo XX.

Estos tres estados marcan etapas bien diferenciadas. El primero es fruto de la investigación y profundización científica. La hipótesis que se quiere demostrar en este tema, es que el cambio del primer estado al segundo, se produce por experiencia, por acontecimiento. El primer contacto es el encuentro con una realidad devastadora: la conquista al desierto, en la cual experimentaron de manera directa las políticas del Estado contra los indígenas, y se encontraron frente a una realidad indígena diversa a la transmitida. El cambio del segundo estado al tercero, será por un cambio en el posicionamiento en el campo del poder de los salesianos en la Argentina, lo que les llevó a tener una mirada más complaciente frente al Estado y sus políticas. En ese contexto aparece la historiografía del sueño que reinterpreta toda la historia salesiana en el país en clave de revelación sobrenatural de don Bosco, desdibujando algunos de los actores, especialmente los no salesianos.

Yendo a los aspectos dinámicos de la evangelización, se la presenta como como cambio cultural, como violencia simbólica, como imposición cultural y por último en la postura más extrema como etnocidio, pero incluso, como contracara del genocidio: expuesto en el estado de la cuestión. El planteo, el análisis y la explicación son teóricamente correctos, los conceptos realmente pueden aplicarse a la evangelización de los pueblos de la Patagonia, pero la explicación es reductiva y la tibia noción de mediación atribuida a los misioneros entre los indígenas y el monopolio de violencia del Estado, está poco explorada y documentada.

Profundizando los conceptos de mediación y deculturación, se desea introducir una línea de análisis para afrontar las imputaciones que recibieron los misioneros acerca de la inducción al cambio cultural y el etnocidio: es el concepto de *cultura legítima*, o legitimación cultural. Es necesario preguntarse si los misioneros pudieron obrar de otra manera, para evitar imputaciones morales injustas y descontextualizadas. Es necesario

volver al concepto de darwinismo social, que fundamentaba científicamente la supremacía cultural europea sobre el orbe apoyados en su hegemonía política, económica y tecnológica. Frente al racismo dominante, los misioneros desde la dimensión numinosa de su imaginario, marcaron la diferencia y vieron en los pueblos de la Patagonia verdaderos prójimos, y compartieron con ellos su propia cultura, su propia vida y su propia religión (aquello por lo que habían entregado la vida), por eso dejaron Turín y vinieron a la Argentina. La mediación no fue un acto filantrópico, *se fueron verdaderamente a vivir con los indios*, todo fue una expresión de su vida consagrada a Dios. En medio del desastre humanitario del genocidio, fueron a *salvar lo que quedaba* y eso es lo que se quiere mostrar en este apartado del imaginario de la conversión: las consecuencias de la mediación, como proximidad, amistad y caridad, que incluso se prolongó como amistad en el tiempo (Milanesio y sus gestiones).

En cuanto a lo institucional, el imaginario es el fundamento de la creatividad y constitución de lo social, y lo institucional la rutinización simbólica y la concreción social del imaginario (proceso de fusión y fisión simbólica). En la crisis desatada con el Estado y con la Iglesia local, aparece la búsqueda por parte de los salesianos, de la exclusividad del trabajo pastoral en la Patagonia y la autonomía institucional respecto al Estado y la Iglesia local: algo totalmente impensado en el contexto tanto de la Iglesia como del Estado. Se ha explicado que este diseño de las misiones es consecuencia de la imagen del indígena, pero más que del indígena, es consecuencia del imaginario en sí. La hipótesis es que el concepto que más explica inicialmente la búsqueda de la autonomía de las misiones es el de *terra nullius*, el cual era dominante en el campo intelectual de la época. Pero ese concepto cayó porque no era así, sin embargo se siguió esgrimiendo casi como una excusa permanente, y dejó de ser explicativo. Con todo, hay otro factor explicativo de la búsqueda de la autonomía del Estado, que está más relacionado con el mismísimo origen la Sociedad de San Francisco de Sales en medio organización y estructuración del Estado liberal en Italia, y la disolución de las congregaciones religiosas. Si bien el ambiente político de los gobiernos liberales en Argentina los llevó a enfrentarse con la Iglesia, el clima era diverso. Los salesianos venían con respuestas a problemas que en Argentina no existían, o que no eran de la intensidad, ni de la misma naturaleza, de lo que habían vivido en Italia. Y se

concentraron tanto en defenderse y cuidarse del gobierno que no acusaron que eran funcionales a sus objetivos.

En lo que se refiere a la autonomía con respecto a la Iglesia local, hay dos hipótesis, caído el concepto de *terra nullius*: uno la mirada diocesana del arzobispo de Buenos Aires, el cual defendía lo que era justo y nunca quiso limitar, sino colaborar con los salesianos porque no tenía personal, incluso con un vicariato; y la otra es la mirada de parte de las congregaciones religiosas de derecho pontificio, las cuales tienen dependencia directa del papa y los obispos diocesanos no pueden negarse a recibirlas. Esto es un criterio milenarista en la Iglesia y nació con la crisis de las investiduras, cuando la Iglesia liberó a los monasterios y las órdenes religiosas del poder de los señores, tanto laicales como eclesiásticos, dependiendo sólo del vasallaje de San Pedro.

Otra hipótesis es que tanto don Bosco, como los misioneros y como don Rua, sabían lo que estaba pasando acerca del desajuste institucional generado por el Vicariato y la Prefectura, y lo ocultaron. Se puede ver en los Boletines Salesianos. Y nunca quisieron reconocer el error, y para ello construyeron un relato como fuente de legitimidad. Así disolvieron todos los actores que gestaron su llegada a la Argentina y a la Patagonia, todo ello acabó cristalizándose en la historiografía del sueño.

Haber prescindido de la institucionalidad de la Iglesia y del Estado desató un desajuste institucional, que suplieron con la genialidad de los misioneros: Cagliero, Costamanga, Brodatto, Milanesio, Fagnano, Beauvoir, Botta, Stefenelli, etc. Personalidades excepcionales, que con su carisma suturaron la grieta en institucionalidad de las misiones. El cambio de posicionamiento en el campo del poder, les dio a los salesianos un lugar nuevo, pero reencauzar institucionalmente las misiones implicó perder la autonomía de la Iglesia local, pero conservando la exclusividad.

III. Fuentes

Las fuentes consultadas pertenecen al Archivo Salesiano Argentina Sur, Sede Bahía Blanca, sito en el Colegio don Bosco de dicha ciudad. Las fuentes inéditas se han utilizado de manera complementaria para confirmar datos o completar información en las cartas que enviaban los misioneros, ya que las cartas se confeccionaban a partir de

sus diarios de excursiones misioneras. Las memorias más consultadas han sido las del P. Domingo Milanés, que fue el misionero más insigne de la Patagonia Norte y Central. También se han consultado crónicas de algunas casas para verificar datos y la correspondencia del Vicariato Apostólico con las autoridades civiles.

En cuanto a las principales fuentes salesianas editadas trabajadas son dos:

1. Los Boletines Salesianos en sus dos versiones italiana y española, desde que se comenzaron a publicar en 1877 hasta 1911. En el caso de la versión italiana tiene una publicación continua, mientras que la versión en español tuvo diversas publicaciones traducidas hasta que se unificaron en una sola versión. En general la versión en español es una traducción de la versión italiana aunque no siempre.⁶⁴
2. San Juan Bosco, *La Patagonia y las Tierras Australes del Continente Americano*, Bahía Blanca, Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia Norte-Instituto Superior Juan XXIII, 1986. Este trabajo de don Bosco fue publicado por Ernesto Szanto traducido del manuscrito que don Bosco confeccionó para la Congregación *Propaganda Fide*, presentando un proyecto de misión para la Patagonia, en 1876.

Otras fuentes editadas de carácter complementario son:

1. Las memorias del P. Bernardo Vacchina, publicadas como apéndice documental, en el libro de Marcos G. Vanzini, *El plan evangelizador de Don Bosco, según las memorias de las misiones de la Patagonia –desde 1887 a 1917- del Padre Bernardo Vacchina*, Bahía Blanca, Instituto Superior Juan XXIII
2. La obra de Cayetano Bruno, *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*, Volumen Primero 1875-1894, 1981 y Volumen Segundo 1895- 1910, 1983, Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas. Esta obra presenta una profusa documentación de diversos archivos: Archivo General de la Nación, Archivo de *Propaganda Fide*, Archivo Central

⁶⁴ Bolletino Salesiano (versión italiana) se abreviará de ahora en más BS[it] y Boletín Salesiano (versiones españolas) se abreviará BS[es] en las citas. Al nombrarlo en el cuerpo del texto se lo denominará Boletín Salesiano indistintamente. En las citas textuales, también se transcriben los errores que aparecen en la fuente.

Salesiano, Archivo Salesiano de las Misiones de la Patagonia Norte, Archivo Salesiano de Buenos Aires, etc.

3. Las Memorias Biográficas de don Bosco editadas digitalmente en español y en italiano en: <http://www.dbosco.net/mb/> (7/7/2014).

La importancia de los Boletines Salesianos la expresa su editor en el primer número publicado en septiembre de 1877 en la nota editorial. Allí se enuncia su finalidad y propósito:

A los Cooperadores Salesianos: En nuestro reglamento, Beneméritos Cooperadores, está prescripto un Boletín mensual que a su tiempo sería publicado para darles información de las cosas hechas o por hacerse para obtener el fin que nos hemos propuesto. Seguimos ahora el común deseo, a fin de que cada uno pueda hacer su obra con unidad de espíritu y se dirija unánimemente nuestra solicitud a un solo punto: La gloria de Dios, el bien de la Sociedad Civil. Para esta necesidad juzgamos valernos del Bibliófilo, Boletín que desde hace algunos años se imprime en nuestra tipografía de Turín y que en adelante será impreso en el Internado de San Vicente en Samperdarena. Este boletín expondrá:

1. Las cosas que los socios o sus Directores juzguen proponer para el bien general y particular de los asociados, quienes seguirán las normas prácticas para los Cooperadores.
2. Exposición de los hechos que para los socios resultaron fructuosos y que pueden servir a los otros de ejemplo. Luego, los episodios acontecidos oídos y leídos: que estén relacionados con el bien de la humanidad y de la religión; las noticias e las cartas de los misioneros que trabajan por la fe en Asia, Australia y especialmente de los salesianos que están dispersos en América del Sur cercanos a los salvajes, es materia para nosotros oportuna.
3. Comunicaciones, anuncios de cosas diversas, obras propuestas; libros y máximas para propagarse son la tercera parte del Boletín.

Expuesto así nuestro pensamiento respondemos a la pregunta que se nos hace de todas partes de saber, cual sea el objetivo práctico de los Cooperadores.⁶⁵

El Boletín Salesiano, entonces es un órgano de difusión de actividades diversas para los cooperadores salesianos. Nació como la extensión de una publicación interna que tomaba el nombre de *Bibliófilo Católico*, que se abrió a todos los cooperadores. Su la finalidad es difundir la diversidad de obras, que fueran edificantes para la Iglesia y para toda la humanidad. Por eso, era un órgano que estaba abierto a todos, promocionando todo tipo de obras, entre ellas las cartas de los misioneros de todo el mundo y en especial de los salesianos que estaban en América del Sur. También se difundían avisos, se propagaba la devoción a María Auxiliadora, se recomendaban libros y máximas, y se iba contando la historia próxima de la congregación. Además - no está consignado en la cita - el boletín tenía un fin programático, ya que don Bosco y también don Rua abrían cada año civil con una carta a todos los cooperadores, donde hacían un balance de las obras realizadas en el año anterior y presentaban las

⁶⁵ BS[it] I, n° 1, settembre 1877, p. 1, [Traducido por el autor].

programadas para ese año, con el doble fin de marcar las prioridades de la sociedad de San Francisco de Sales en todo el mundo y además estimular la colaboración material de lo cooperadores. También se publican artículos formadores de opinión que eran del editorial, en temas diversos, como política, relaciones institucionales, crítica a la ideología, etc. Pero, el centro de la atención se puso en las misiones.

Este instrumento tan profusamente difundido, permite estudiar las ideas e imágenes que en Italia se tenía de Argentina, de la Patagonia, de los pueblos indígenas y de las misiones, (es para continuar profundizando). En esta tesis se estudian las ideas, imágenes y e imaginarios de don Bosco y de los misioneros, de la Patagonia, de su gente y de la acción evangelizadora, por eso la fuente tiene un valor particularmente importante ya que manifiesta simbólicamente de manera transversal el imaginario colectivo de la congregación y su cúmulo de concepciones, en tiempos de centralización de la Iglesia. Además, funcionó como un regulador ideológico, en momentos donde la Iglesia estaba en confrontación con el modernismo. También se publicó la correspondencia con las autoridades civiles y eclesiásticas, a la luz del pedido del santo fundador de mantener buenas relaciones con las autoridades del país al despedirlos en Génova. Así aparece la correspondencia protocolar con autoridades del Estado, informes sobre el estado de las misiones al Arzobispo de Buenos Aires, correspondencia sobre tramitaciones ante el gobierno, etc. Estos son los motivos por los cuales se privilegia su uso como fuente principal de la investigación.

El Boletín Salesiano se transformó, entonces en la caja de resonancia del discurso público de la congregación y en el órgano difusor de sus obras, con el fin de sensibilizar a las personas de buena voluntad para conseguir recursos y entusiasmar a los jóvenes con la misión cristiana. La publicación cruda de las cartas de los misioneros mostró sus intereses, sus prioridades y sus urgencias frente a la realidad que enfrentaban.

Su publicación tuvo diversas ediciones. En septiembre de 1877 se publicó el número 1 en Turín. En 1883 comenzó una edición francesa y una española anunciado en número de diciembre de 1882⁶⁶. En 1884 en el año VIII del boletín se hizo una versión española en Argentina comenzando la numeración en enero. En 1886 comenzó a publicarse una versión española nueva comenzando en el mes de octubre. Las distintas

⁶⁶ BS[it] VI, n° 12, dicembre 1882, p. 194.

versiones se realizaron a partir de la traducción de publicaciones hechas en la versión original en italiano, pero publicadas en los meses siguientes. De todos modos, las versiones en español no fueron una copia fiel de la versión italiana, mostrando recortes intencionales.

1. Lectura crítica de las fuentes

La mayor parte de las fuentes están relacionadas con la cotidianeidad de los actores: cartas que envían los misioneros a sus superiores relatando lo que iban viviendo (la gran mayoría), memorias escritas, en las que se iba registrando lo que vivían día a día, análogo a un diario de viajero (donde expresan incluso sentimientos e impresiones personales), cartas a autoridades pero con las que se tiene un trato personal, etc. En el caso de don Bosco, sus memorias biográficas⁶⁷ reconstruyen todo su derrotero a lo largo de su vida, donde lo cotidiano tuvo un lugar fundamental, ya que la obra salesiana nació como respuesta a la dramaticidad de la vida, sin pretensiones de transformarse en una obra educativa y misionera global.

A partir de la centralidad de lo cotidiano se propone como criterio teórico de lectura de las fuentes el análisis componencial, propuesto por la línea teórica de la etnosemántica: “(...) se puede definir el análisis componencial como un proceso analítico en el que el investigador busca determinar primero las dimensiones del significado subyacentes al dominio, para después “mapear” los valores de esas dimensiones (los rasgos de significación) en el conjunto de los lexemas”⁶⁸. Esto es lo que se busca hacer con la metodología de catalogación, alcanzar campos semánticos que permitan tener una lectura transversal de las fuentes, permitiendo describir procesos, ya sea en el estudio del imaginario como las relaciones institucionales. El análisis componencial permite ir más allá de lo denotativo, alcanzando las connotaciones y

⁶⁷ Las Memorias Biográficas de don Bosco están publicadas en la web, íntegramente tanto en español como en italiano (<http://www.dbosco.net/mb/>). Si bien se está haciendo una edición crítica de las mismas, su uso debe ser entendido en su debido contexto de producción: son recopilaciones de testimonios orales de primera mano de don Bosco, pero también reconstrucciones de historiadores cercanos al santo. Por tanto, lo mismos historiadores salesianos piden que se las use con cautela, hasta tanto se tenga una versión crítica completa y acabada.

⁶⁸ Carlos Reynoso, *Teoría, Historia y Crítica de la Antropología Cognitiva. Una propuesta sistemática*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1986, p. 82.

problematizando significados; por eso no se construyen taxonomías lexicales, sino campos semánticos, es decir, estructuras de significado subyacentes al lenguaje que indican una realidad connotativa al discurso, partiendo de átomos de significado. La construcción de los campos semánticos, puede ser explícita - como se hizo en una parte del estado de la cuestión -, o puede hacerse de manera implícita, mostrándose solamente el resultado de la sistematización.⁶⁹

En el análisis de las fuentes luego de construir campos de semánticos, y siguiendo a Garfinkel: “(...) nosotros postularemos, a título de política investigadora, que para los miembros que hacen Sociología, el fenómeno fundamental es la realidad objetiva de los hechos sociales, entendida como realización continua de las actividades concretadas de la vida cotidiana de sus miembros, los cuales utilizan, considerándolos como conocidos y evidentes, procedimientos ordinarios e ingeniosos para esta realización”⁷⁰. La cotidianeidad como objeto de estudio va a permitir aproximarse a la reconstrucción de imágenes e imaginarios colectivos a través de la etnometodología. La misma asistida por la sociología de la vida cotidiana de Ágnes Heller permitirá profundizar el análisis de las fuentes permitiendo partir de lo particular cotidiano para llegar a categorías particulares individuales, y de allí llegar a categorías comunes del imaginario colectivo, del cual los actores participan y construyen con su aporte, en un proceso de producción y reproducción. Así se llega a la reconstrucción de la imagen y del imaginario a partir de la fuente: de lo particular a lo general, de lo individual a lo social, y de lo social a su determinación en la relación con la realidad, mostrando sus particularidades y sus relaciones circulares intrínsecas.⁷¹

Siguiendo un trabajo de Luis Arribas González⁷² sobre el imaginario social o también llamado colectivo, se plantea el mismo como herramienta de conocimiento e interpretación de la realidad social, pero que tiene raíces a nivel individual: sigue la

⁶⁹ Cfr. Idem, pp. 83-84.

⁷⁰ Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, 1967, p. 7, citado por: Alain Coulon, *La etnometodología*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988, p. 26.

⁷¹ Cfr. Ágnes Heller, *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.

⁷² Luis Arribas González, “El imaginario social como paradigma del conocimiento sociológico” en RIPS, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 5, nº 1, 2006, pp. 13-23, Universidad de Santiago de Compostela, España.

línea de la etnometodología. La construcción de un imaginario es inicialmente individual, pero en el proceso de socialización de la persona se constituye como participación del imaginario social común a un grupo de individuos. En el caso estudiado la realidad carismática, en el sentido que le da Max Weber⁷³, del fundador de una comunidad religiosa como don Bosco, que alcanzó en vida fama de santidad, es suficientemente fuerte para justificar el paso de su imaginario individual a la gestación de un imaginario colectivo en sus discípulos, en cuyas cartas se refieren permanentemente a él como “amadísimo padre” y apelativos análogos. El imaginario de don Bosco devino en imaginario colectivo y social transformándose en un criterio de interpretación válida de la realidad social para sus discípulos. Sin embargo, es necesario resaltar que imaginario de don Bosco es participación del imaginario social de su tiempo, dentro y fuera de la Iglesia.⁷⁴

En esta misma línea se ubica el BS como instrumento de difusión, que obtiene legitimidad a partir del líder carismático que lo emplaza como instrumento de formación y difusión, ya que no es autónomo de la voluntad del Superior de la Sociedad Salesiana. De esta manera, se intenta a partir del mismo proponer la construcción y reafirmación del imaginario colectivo, tanto en los misioneros, como en los cooperadores que lo leían. Es importante aclarar que no se van a analizar las operaciones cognitivas en la construcción del imaginario sino que se justifican teóricamente los pasos a través de la antropología cognitiva y el concepto de carisma.

El imaginario social es permanente pero flexible y profundamente socializante, Sigue el pulso de las transformaciones sociales y refleja la mirada que la sociedad o el colectivo tienen de sí mismos y de su entorno. Así como el hecho de ser producido y reproducido por el conjunto en la comprensión de la realidad social, es compartido por cada individuo porque cada uno se siente en él, reflejado e interpretado. Aquí radica el

⁷³ El carisma se refiere a cualidades extraordinarias de una personalidad, por lo cual se la considera que posee fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o como enviado de Dios o como ejemplo y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. La validez del carisma decide el reconocimiento por parte de los seguidores, los cuales no dan legitimidad sino que es un deber de vocación. Cfr. Max Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 193 ss.

⁷⁴ Cfr. Luis Arribas González, “El imaginario social...”, p. 18.

fundamento en el plano cognitivo del paso de lo individual a lo social de un imaginario, sumado en este caso al carisma del fundador.⁷⁵

En cuanto al contenido y la estructura del imaginario se siguen las líneas de trabajo de Tzvetan Todorov⁷⁶, Clifford Geertz⁷⁷, Fermín del Pino⁷⁸, Marc Augé⁷⁹, Gilbert Duran⁸⁰, Cornelius Castoriadis⁸¹, Celso Sánchez Capdequí⁸². Es muy profuso el material existente sobre el tema y se seleccionaron los que se consideran que más aportaron al estudio del imaginario sobre el *otro* étnico. Se destaca el lugar de la propia cultura en la construcción de la imagen y por tanto, la influencia etnocéntrica en la imagen producida y el de la raíz estructural del imaginario como *a priori* de la construcción de lo social, y constitutivo de la personalidad de los actores.

Se recurre también a la etnohistoria para ajustar el análisis en la producción del imaginario, pero más en la descripción del contacto interétnico y en la imagen de la evangelización como acción social y como mediación y deculturación. En esta línea se



⁷⁵ Cfr. Idem, pp. 19-20.

⁷⁶ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, 2º ed., Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2003.

⁷⁷ Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1996.

⁷⁸ Fermín del Pino y Carlos Lázaro (coord.), *Visión de los otros y visión de sí mismos ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

⁷⁹ Marc Augé, *El sentido de los otros. Actualidad en antropología*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1996.

⁸⁰ Gilbert Durán, *Lo Imaginario....*

⁸¹ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre...*; Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...*

⁸² Celso Sánchez Capdequí, "Imaginario cultural..."; Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad...*

ha trabajado con autores como Marta Bechis⁸³, María Mercedes González Coll⁸⁴ y Roberto Cardoso de Oliveira⁸⁵, Duilio Biancucci⁸⁶, Miguel León Portilla⁸⁷.

Finalmente, para la presentación de las relaciones institucionales gestadas como consecuencia del concepto de *terra nullius*, se trabajó con Max Weber⁸⁸ y con Pierre Bourdieu⁸⁹. A pesar de ser autores de líneas intelectuales distintas y diversas, se toman de Weber los conceptos tipológicos de acción social, institución, Estado, legitimidad, dominación, poder, etc.; conceptos valiosos para tener una mirada sobre la estructura social y sus actores. Para el aspecto dinámico de las relaciones sociales se parte de los estudios de los campos sociales de Pierre Bourdieu, con su teoría del *habitus* y el posicionamiento en el campo social a través de diversos factores, materiales y simbólicos.



⁸³ Martha Bechis, *Piezas de etnohistoria del Sur sudamericano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

⁸⁴ María Mercedes González Coll, *La Vida en la Frontera Sur. Relaciones Interétnicas y Diversidad Cultural*, Bahía Blanca, Editorial Universidad Nacional del Sur, 2000; María Mercedes González Coll (comp.), *Viejos y Nuevos Estudios Etnohistóricos. Relaciones interétnicas y la emergencia de una cultura mestiza en América del Sur*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1999; María Mercedes González Coll y Graciela Facchinetti (comp.), *En tierras Australes. Imágenes, problemáticas y discursos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2003.

⁸⁵ Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2007.

⁸⁶ Duilio Biancucci, *Evangelización y Cultura. Perspectivas sociológicas y pastorales*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, 1991.

⁸⁷ Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la Diferencia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁸⁸ Weber, *Economía...*

⁸⁹ Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.

Estado de la cuestión



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR